

# Geopolítica e Religião

## Uma Análise Crítica da Obra de Alexander Dugin

**Felipe Eduardo Lima Reina de Barros**

Orientador: Prof. Cat. Doutor António de Sousa Lara

Dissertação para obtenção de grau de Mestre  
em Relações Internacionais

*Lisboa*  
*2019*

[WWW.ISCSP.U LISBOA.PT](http://WWW.ISCSP.U LISBOA.PT)

## RESUMO

A presente dissertação de mestrado analisa a contribuição da religião enquanto elemento de legitimação política na obra de Alexander Dugin, tanto no contexto da política interna - no estímulo ao sentimento de coesão nacional e inclinação para modelos autoritários de poder -, quanto para enquadrar ideologicamente a política internacional – o reconhecimento de esferas de poder e espaços civilizacionais: o retorno dos impérios. Para tal, faz-se uma análise qualitativa e hermenêutica a partir de duas teses antagônicas que aparecem constantemente na obra do autor: à pós-história de Hegel, Kojève e Fukuyama, Dugin responde com a visão Tradicionalista do Eterno Retorno, que encontra em Samuel Huntington uma inusitada expressão contemporânea. Como o retorno à religião é capaz de modular a universalização dos valores ocidentais? A expectativa de transição e convergência do espaço pós-soviético e do mundo pós-colonial para o modelo ocidental não se realiza porque o próprio Ocidente não é mais o mesmo com o fim da União Soviética. O pós-socialismo coincide com a pós-modernidade e preserva os novos Estados em um constante estado de conflito. O retorno da religião à política seria uma reação consequente da condição pós-Occidental. Dugin, no entanto, não é mero espectador das dinâmicas da política internacional. Sua obra é um manifesto político endereçado a todos os descontentes com a vigente ordem internacional, um apelo à união de diferentes regimes e grupos políticos e religiosos através de um “ecumenismo distante” que só se coaduna pela existência de um inimigo comum, o Ocidente.

Palavras-chave: Religião e Geopolítica, Alexandre Dugin, Neo-Eurasianismo, Quarta Teoria Política, Multipolaridade

## ABSTRACT

This master's dissertation analyzes the contribution of religion and tradition as elements of political legitimation in Alexander Dugin's work, both in the context of domestic politics - in stimulating the feeling of national cohesion and the inclination towards authoritarian models of power - and in framing it ideologically for international politics - the recognition of spheres of power and civilizational spaces: the return of empires. For this, a qualitative and hermeneutic analysis will be made from two antagonistic theses that appear constantly in the author's work: to the posthistory of Hegel, Kojève and Fukuyama, Dugin responds with the Traditionalist view of the Eternal Return, which he finds in Samuel Huntington an unusual contemporary expression. How is the return to religion able to modulate the universalization of Western values? The expectation of transition and convergence from post-Soviet space and post-colonial world to the Western model is not realized because the West itself is no longer the same with the end of the Soviet Union. Post-socialism coincides with late modernity and preserves the new states in a constant state of conflict. For Dugin, the return of religion to politics is a consequent reaction to the post-Western condition in the West. Dugin, however, is not merely a spectator of the dynamics of international politics. His work is a political manifesto addressed to all discontented with the prevailing international order, an appeal to the union of different political and religious groups through a "distant ecumenism" that is only matched by the existence of a common enemy, the West.

Keywords: Religion and Geopolitics, Alexandre Dugin, Neo-Eurasianism, Fourth Political Theory, Multipolarity

## AGRADECIMENTOS

Presto minha sincera gratidão ao orientador deste projeto, professor Doutor António Sousa Lara, pela presença inspiradora como docente, pelas discussões a respeito do tema da pesquisa, bem como pelas ideias surgidas enquanto lia seus muitos livros. Obrigado pelas leituras atentas e pela disponibilidade.

Sou grato também ao corpo docente e discente do ISCSP por tantas influências positivas que possibilitaram meu percurso até aqui – as aulas, conferências e conversas que tanto inspiraram meu percurso. Todos colaboraram para a consecução desse trabalho, mas também para meu desenvolvimento intelectual e académico.

Agradeço a Patrícia, minha amada esposa, por todo o suporte, carinho e paciência. Por ter sonhado junto comigo, por se dispor a atravessar o Atlântico atrás de um sonho que, a princípio talvez fosse mais meu. Por ter insistido fortemente quando o estímulo me faltava. Por cada gesto de carinho que permitiu chegar nesse momento. Obrigado, meu amor.

Agradeço também aos meus pais e aos meus sogros, por todo apoio e suporte nesse período de fragilidade que o percurso académico acaba por nos colocar. Agradeço pela inspiração que me dão, enquanto pessoas íntegras, dedicadas e generosas que são.

Agradeço a Deus, fonte de toda bondade e sabedoria.

## ÍNDICE GERAL

<b>Introdução.....</b>	<b>1</b>
TEMA E OBJETIVO.....	1
RESUMO DOS CAPÍTULOS.....	1
ESTADO DA ARTE.....	3
 <b>Capítulo I – Religião e Geopolítica: Estado da Arte e Contextualização Histórica.....</b>	<b>5</b>
 <b>1.1 Conceitos-Chave e Definições.....</b>	<b>5</b>
1.1.1 Geopolítica.....	5
1.1.2 Religião.....	6
<b>1.2 Geopolítica e Religião: um Problema de Método.....</b>	<b>8</b>
1.2.1 Realismo, Liberalismo e Marxismo.....	8
1.2.2 Métodos Conciliadores: entre o Idealismo e o Materialismo.....	9
1.2.3 O Construtivismo Moderado de Alexander Wendt.....	10
<b>1.3 Antes de Vestfália: <i>Homo Religiosus</i> e Espaços Sagrados.....</b>	<b>11</b>
1.3.1 Vestfália e o Fundamento da Disciplina das Relações Internacionais.....	11
1.3.2 O Sagrado e o Profano: Dois Modos de Ser no Mundo.....	13
1.3.3 Os Espaços Sagrados, A Santa Rússia e A Terceira Roma.....	13
<b>1.4 Breve Contextualização Histórica: Religião e Poder na Rússia.....</b>	<b>14</b>
1.4.1 A Rus de Kiev e a Influência Bizantina da Igreja Ortodoxa.....	14
1.4.2 Rússia Moscovita e o fim do jugo mongol: A Terceira Roma.....	15
1.4.3 A Rússia Imperial: Ocidentalização e Modernização.....	16
1.4.4 A Crise do Século XIX : Eslavófilos versus Ocidentalistas.....	17
1.4.5 A Revolução.....	18
1.4.6 O Período Soviético.....	19
1.4.7 A Federação Russa: o Renascer da Ortodoxia?.....	20
 <b>Capítulo II – A Obra e o Pensamento de Alexander Dugin.....</b>	<b>23</b>
 <b>2.1 Breve Biografia do Autor.....</b>	<b>23</b>
2.1.1 Do Círculo de Yuzhinskii aos bastidores da Duma.....	23
<b>2.2 O Neo-Eurasianismo de Alexander Dugin.....</b>	<b>25</b>
2.2.1 O Eurasianismo Clássico.....	26
2.2.2 A Tripartição do Pensamento de Dugin.....	28
<b>2.3 O Corpo: Aspectos Geopolíticos.....</b>	<b>29</b>
2.3.1 O Império Eurasiático.....	39
2.3.1.1 Eurásia: Dois Níveis Semânticos.....	31
2.3.1.2 Doutrina Monroe Eurasiática: O Inimigo Comum.....	31

2.3.1.3 Um Império de Muitos Impérios.....	32
2.3.1.4 Os Três Eixos Fundamentais.....	33
<b>2.4 A Alma: Aspectos Etnosociológicos.....</b>	<b>34</b>
2.4.1 A Quarta Teoria Política.....	34
<b>2.5 O Espírito: Aspectos Religiosos e Metafísicos.....</b>	<b>36</b>
2.5.1 Perennialismo e o Ecumenismo Distante.....	38
2.5.2 O Tempo Cíclico e a Restauração da Ordem.....	39
 <b>Capítulo III – Religião e Geopolítica.....</b>	 <b>41</b>
<b>3.1 O Pós-Occidente: da Pós-História à Crise da Transição.....</b>	<b>41</b>
3.1.1 O Retorno da Religião.....	42
3.1.2 A Pós História: das esquerdas pós-modernas à Fukuyama.....	42
3.1.3 A Crise da Transição: do pós-sovietismo ao pós-Occidente.....	44
<b>3.2 As Múltiplas Modernidades.....</b>	<b>45</b>
3.2.1 Multipolaridade e o Choque de Civilizações.....	46
3.2.2 As Múltiplas Modernidades de Samuel Huntington.....	47
<b>3.3 As Esferas de Influência Civilizacionais e o Retorno dos Impérios.....</b>	<b>48</b>
3.3.1 Religião na Estratégia Geopolítica de Alexander Dugin.....	51
 <b>Conclusão.....</b>	 <b>56</b>
 <b>Bibliografia.....</b>	 <b>60</b>
 <b>Anexo I: Produções Monográficas de Alexander Dugin.....</b>	 <b>64</b>

## Introdução

### TEMA E OBJETIVO

A presente dissertação propõe o seguinte tema de pesquisa, Geopolítica e Religião: Uma Análise Crítica da obra de Alexander Dugin. O tema de pesquisa proposto insere-se no domínio da Geopolítica Crítica e da Teoria das Ideologias, como define o professor Souza Lara (Lara, 2015, p. 461) e procura seguir uma tradição de pesquisa do Instituto Superior de Ciências Sociais e Políticas que se baseia no método legado pelo professor Adriano Moreira, o Modelo Tridimensional de estudo dos fenômenos políticos, que privilegia, para além do estudo da Forma do Poder - as normas - e da Sede do Poder - os factos -, o estudo da Ideologia - os valores - (Moreira, 1979, p. 72).

O objeto de estudo é o pensamento político de Alexander Dugin, que inclui não apenas seus livros publicados, como também seus artigos, entrevistas, suas falas e articulações políticas. Ou seja, suas ideias tomadas enquanto discurso. Este trabalho guiou-se pela seguinte pergunta de partida: Como, no pensamento de Alexander Dugin, o retorno à religião é capaz de modular as dinâmicas geopolíticas? De que forma as variáveis religião e política internacional se relacionam em sua obra?

Buscou-se explorar o tema na consecução dos seguintes objetivos: (1) Analisar criticamente a contribuição da religião e tradição enquanto elementos de legitimação política na obra de Alexander Dugin, tanto no contexto da política interna - no estímulo ao sentimento de coesão nacional e inclinação para modelos autoritários de poder -, quanto para enquadrar ideologicamente a política externa – o reconhecimento de esferas de poder e espaços civilizacionais; e (2) Equacionar quais sejam as implicações da ideologia de Alexander Dugin para a política externa russa e para as dinâmicas de poder no Sistema Internacional.

### RESUMO DOS CAPÍTULOS

O trabalho divide-se da seguinte forma: a presente introdução, três capítulos e uma conclusão. O primeiro capítulo apresenta uma discussão de fundo teórico a respeito do estudo da relação entre Geopolítica e Religião e procura justificar as escolhas de método do autor dentro de uma revisão literária. Começa por analisar de forma isolada cada um dos conceitos-chave; em seguida, inicia-se a discussão a respeito do enquadramento da Religião na tradição de diferentes escolas de pensamento nas Relações Internacionais. Observa-se a inadequação

dos Métodos materialistas para o presente estudo e inicia-se uma análise dos métodos conciliadores em relação à dicotomia materialismo e idealismo. A seguir, trata-se do tema do *homo religiosus* e de como Vestfália marcou, no Ocidente, uma mudança de paradigma ideacional profundo que se refletiu nas relações internacionais, mas que não influenciou na mesma medida a geografia de interesse do presente estudo, a Rússia. O capítulo se encerra com uma breve contextualização histórica que busca analisar a interação entre religião e política na Rússia, de sua formação até o tempo presente.

O segundo capítulo trata propriamente da análise do pensamento de Alexander Dugin, e busca delinear os principais pressupostos teóricos do autor, suas influências intelectuais, assim como discutir os conceitos-chave de sua profícua obra. O capítulo se inicia por uma breve biografia do autor, desde suas primeiras produções intelectuais e articulações políticas até alcançar o status de concelheiro geopolítico do presidente da Duma e chefe do departamento de relações internacionais da Universidade de Moscovo. A seguir, discute-se as origens do Neo-Eurasianismo. Por fim, inicia-se a análise das principais vertentes do pensamento do autor, divididas em três aspectos: (1) o corpo: aspectos geopolíticos; (2) a alma: aspectos etnosociológicos; e (3) o espírito: aspectos religiosos e metafísicos. É a partir da confluência dessas três vertentes, que se pode compreender a construção ideológica de Alexander Dugin, que perpassa o conceito de Neo-Eurasianismo, da Teoria do Mundo Multipolar e da Quarta Teoria Política.

No terceiro capítulo discute-se propriamente o tema desse trabalho: os mecanismos pelos quais o autor estabelece a relação entre o retorno à religião e as dinâmicas geopolíticas da Rússia, por um lado, e do Sistema Internacional como um todo. Destacam-se três conceitos fundamentais nos quais Dugin correlaciona religião e geopolítica: (1) o conceito de Pós-Ocidente – uma mudança de paradigma ideacional que permitiria o retorno à religião como fonte de legitimação no Sistema Internacional; (2) o conceito de Múltiplas Modernidades – a partir do qual o retorno à religião não se daria propriamente a partir de uma negação dos benefícios da técnica -; e (3) e o conceito de Retorno dos Impérios – as esferas de influência civilizacionais como espaços de projeção de poder no Sistema Multipolar.

O trabalho conclui com uma ponderação crítica sobre a obra de Alexander Dugin e constata uma grande influência da visão de Samuel Huntington sobre o pensamento do autor no que diz respeito à relação religião e geopolítica.



No acervo de pesquisas do ISCSP há apenas um estudo a tratar do Neo-Eurasianismo no espaço pós-soviético, trata-se da Dissertação de Mestrado de Frederico Augusto Brugnara, intitulada “A Política Russa no Espaço Pós-Soviético: a Influência do Neo-Eurasianismo e dos Recursos Energéticos”, de 2013. Nele, o autor trata brevemente da obra de Alexander Dugin como proponente de uma das formas que o Neo-Eurasianismo tomou na Rússia pós-soviética.

A questão do papel da religião na política tem sido tema de muitas pesquisas realizadas no Instituto Superior de Ciências Sociais e Políticas, com maior ênfase no fenômeno do fundamentalismo islâmico e do terrorismo de cunho religioso. Uma obra que foge ao tema fundamentalismo é a tese de doutoramento “‘Urbi et Orbi’: A Relevância da Religião na Vida Pública Globalizada.”, da professora Dra. Andreia Soares e Castro. Essa obra foi relevante para o presente trabalho, sobretudo no trato teórico – a discussão do lugar da religião nas Relações Internacionais -, e na indicação de referências bibliográficas.

A obra do professor Dr. Antônio de Souza Lara versa sobre assuntos como ideologia e subversão política. O tema do lugar da religião na política aparece constantemente em seus escritos, por vezes ao tratar sobre a questão do fundamentalismo ou do Islão político, mas também quando apresenta sua teoria dos Ciclos das Ideologias, que estaria melhor enquadrada numa discussão a respeito da filosofia da história. O autor posiciona-se contrariamente à corrente de autores que apresentam a história das ideias e ideologias como uma progressão unilinear, tendente a um apaziguamento, como apresentada por Augusto Comte e, mais recentemente, por Francis Fukuyama. A Teoria dos Ciclos das Ideologias espousa de uma filosofia da história das ideias semelhante a de autores como Giambattista Vico, Friedrich Hegel, Arnold Toynbee, Eliot Smith e, mais recentemente, Samuel Huntington. Este será um importante elemento interpretativo da obra de Alexander Dugin.

No que diz respeito ao estudo da relação entre Religião e Política Internacional, é indispensável a revisão dos trabalhos do professor Fabio Petito (Petito 2011, Hatzpoulos & Petito 2003, Mavelli & Petito 2014) que tratam das discussões de fundo metodológico do lugar da religião na disciplina das Relações Internacionais. Também a obra de S. M. Thomas (Thomas, 2005), trata sobre o mesmo tema, porém com maior ênfase em contextualizações históricas. A obra de Gilles Kepel (Kepel, 1995) é também indispensável para a compreensão do fenômeno sociológico do ressurgimento da religião no espaço público ao longo do século XX.

Sobre o Neo-Eurasianismo e a obra de Alexander Dugin, algumas obras são basilares, como os estudos de Marlene Laruelle (Laruelle, 2012), (Laruelle, 2006) que fazem extensas análises sobre as principais influências teóricas e ideológicas do autor. Também a obra de Andreas Umland, (Umland, 2016), (Umland, 2008) que é contumaz crítico de Alexander Dugin e oferece em seus artigos descrições detalhadas de sua biografia e suas conexões políticas na Rússia. Na mesma linha de estudos críticos a movimentos autoritários, encontram-se os estudos de Shekhovtsov (Shekhovtsov, 2008) e Shlaentokh (Shlaentokh, 2014). Por fim, cabe destacar o extenso estudo sobre o movimento intelectual Perenialista feito por M. Sedwick (2004), com um capítulo dedicado exclusivamente ao perenialismo de Alexander Dugin. As demais obras revisadas para a consecução da presente dissertação encontram-se devidamente citadas no corpo do texto.

## **Capítulo I – Religião e Geopolítica: discussão metodológica e análise de sua interação na história do povo russo**

### **1.1 Conceitos-Chave e Definições**

Faz-se necessário iniciar o presente estudo demarcando da forma mais precisa possível dois conceitos-chave que serão analisados em sua interrelação na obra e pensamento do autor russo Alexander Dugin: Geopolítica e Religião.

#### **1.1.1 GEOPOLÍTICA: CONCEITOS E DEFINIÇÕES**

Muitos livros textos e artigos que lidam com o conceito de Geopolítica começam por destacar que se trata de um termo de difícil definição. Alguns autores inclusive negam-se a estabelecer uma definição precisa. É o caso de Gearóid Ó Tuathail (1998), que parte de uma ontologia pós-estruturalista e estuda justamente a diversidade de significados, de discursos que disputam a definição do termo Geopolítica em diferentes contextos históricos, geográficos e culturais.

A definição mais evidente seria aquela que aprecia diretamente a composição das palavras: o estudo das relações entre a Geografia e a Política. Porém, como destaca Raúl François Martin, falta nessa definição esclarecimentos sobre o método dessa disciplina, qual seu âmbito e, sobretudo, qual a especificidade dessa disciplina em relação a outras disciplinas que lidam com as mesmas variáveis, como a Ciência Política – sobretudo na vertente das Relações Internacionais - e a Geografia Política – todas elas ciências de caráter multidisciplinar.

No que diz respeito ao âmbito de estudo, há autores que se limitam a considerar a Geopolítica como a análise de disputas de poder entre Estados no Sistema Internacional, a partir do quadro geográfico em que se inserem, enfatizando apenas os Estados como agentes passíveis de análise. Outros já incluem agentes transnacionais, mas ainda se centrando no campo das relações externas. O geopolitólogo francês Yves Lacoste (2012) estende o âmbito de análise da disciplina geopolítica inclusive para a política interna – rivalidades políticas dentro de um mesmo Estado, analisadas a partir da perspectiva geográfica. Esse será o âmbito de aplicação da disciplina adotado no presente estudo.

Quanto ao método da Geopolítica, Raúl Martins aponta uma interessante perspectiva do professor António de Sousa Lara que, em seu artigo de 1982, aponta que uma das características singulares da Geopolítica seria o fato de se tratar de uma disciplina eminentemente diacrônica, isto é, analisa os acontecimentos segundo o vetor tempo, do passado para o futuro – e

normalmente abrangendo longos períodos (Martins, 1996, p. 33). Essa característica a diferencia significativamente da Geografia Política, que trabalha predominantemente com o sincronismo, limitando suas análises a um determinado segmento temporal. Outra diferença apontada pelo autor é o caráter programático da Geopolítica – procura oferecer prognósticos a partir dos fatores de maior permanência da geografia física e humana -, enquanto a geografia política apresenta-se como uma ciência eminentemente descritiva.

Quanto à sua diferenciação em relação à Ciência Política, mais propriamente em relação ao campo das Relações Internacionais, Raúl François Martin (1996) admite que a Geopolítica não estaria distante das formas de análise utilizadas nessa disciplina, sobretudo daquelas relacionadas à escola Realista – considerando-a mesmo como uma metodologia para interpretação de situações políticas, segundo uma orientação Realista. O que a diferencia de outras formas de análise no campo das Relações Internacionais é a ênfase na perspectiva geográfica – não se esquecendo do fator diacrônico. A definição oferecida por Raúl François Martin mostra-se como uma boa síntese e será, portanto, a definição adotada no presente trabalho. A Geopolítica é (Martins, 1996, p. 36):

O estudo diacrônico da política a partir de um ponto de vista geográfico nas suas relações com os ambientes físico e social, estudo esse orientado para as relações internacionais embora não omitindo questões relevantes da política interna, (as que sofrem variações importantes devido à distribuição territorial) dedicando especial atenção ao que se relaciona com a geração, a aquisição e o emprego do Poder, tentando definir constantes, tendências, limites e condicionamentos. É, por natureza, uma disciplina que se insere nas orientações realistas do estudo das relações internacionais.

É importante destacar que a ênfase dada aos fatores geográficos na análise geopolítica recai não apenas sobre a geografia física – posição, extensão, relevo, clima, fertilidade do solo, recursos hídricos, minerais, etc. – como também sobre a geografia humana – aspectos demográficos, econômicos, e, para o que mais nos interessa no presente estudo, os aspectos etno-culturais.

### **1.1.2 RELIGIÃO: CONCEITOS E DEFINIÇÕES**

O outro conceito-chave da relação que será analisada no presente estudo é Religião. Antes, portanto, de se iniciar o estudo da relação entre geopolítica e religião no pensamento e obra de Alexander Dugin, faz-se necessário um esforço para tentar estabelecer, no sentido de aproximação, o que se entende aqui por Religião.

Como era de se esperar, existe também aqui grande debate de ordem sociológica e antropológica a respeito do conceito de religião. José Pereira Coutinho faz um esforço de síntese e aproximação entre as inúmeras tentativas de conceptualização realizadas por dezenas de autores, muitos dos quais representantes de escolas de pensamento distintas (Coutinho, 2012). Coutinho começa por delinear duas vertentes de conceptualização: a descrição substantiva – que procura descrever o que a religião é, qual a sua essência -, e a descrição funcional – que procura enunciar o que a religião faz, qual o seu papel e função social – (Coutinho, 2012, p. 175).

Coutinho apresenta uma proposição que utiliza como base para a descrição substantiva a definição de Emile Durkheim: “(a religião) é um sistema unificado de crenças e de práticas relativo a coisas sagradas (...) que unem os seus aderentes numa comunidade moral única denominada igreja.” (Durkheim, 1995, p. 46, *apud* Coutinho, 2012, p.178). Assim, Coutinho destaca como elementos substantivos das religiões as crenças (respostas ao sentido do mundo e da vida); as práticas (meios, sinais, experiências de ligação a esse sagrado); os valores (orientações normativas do comportamento); e a coletividade (atores coletivos com regras e recursos próprios). (Coutinho, 2012, p. 187).

No que diz respeito à descrição funcional, Coutinho elabora uma síntese das diferentes perspectivas teóricas e constrói a seguinte taxonomia para as funções sociais da religião (Coutinho, 2012, p. 187):

A religião permite regular e justificar a conduta individual (função normativa), providenciar coesão social (função coesiva), consolar e aliviar (função tranquilizante), fortificar a vontade (função estimulante), dar sentido à vida (função significativa), possibilitar a experiência do sagrado (função experiencial), crescer e amadurecer (função maturativa), proporcionar identidade (função identitária) e ministrar salvação (função redentora).

A partir de tais definições, é possível concluir que as religiões, sobretudo as tradicionais, são sistemas complexos que abrangem diversas áreas da vida individual e comunitária. É comum que apresentem sistemas doutrinários dedicados à oferecer diretrizes de regulação da sociedade e do ordenamento político. Isso acontece de forma explícita na jurisprudência islâmica - a *Sharia* -, por exemplo, mas também no Catolicismo, com a Doutrina Social da Igreja. Souza Lara não categoriza esses sistemas doutrinários originais como ideologia, mas apenas suas derivações, como, por exemplo, a democracia cristã, ou ainda, os fundamentalismos. (Lara, 2015, p. 574-575).

Seja como for, tanto a doutrina religiosa propriamente dita, quanto as derivações ideológicas que dela advenham são fenômenos da ordem das ideias, da consciência social, e aqui esbarra-se numa profícua discussão de ordem ontológica nas ciências sociais, que é a divisão entre idealismo e materialismo, ou seja, a disputa a respeito de qual seja a relevância dos fatores ideológicos para a explicação de fenômenos políticos e sociais.

## **1.2 Geopolítica e Religião: um Problema de Método**

### **1.2.1 REALISMO, LIBERALISMO E MARXISMO**

Um problema que se evidencia ao tentar relacionar Geopolítica e Religião advém justamente da vinculação que a disciplina Geopolítica tem com a metodologia e ontologia Realista. Uma das características fundamentais do método<sup>1</sup> realista é a utilização de uma perspectiva materialista para a explicação de fenômenos políticos. Ou seja, baseiam-se no pressuposto de que a natureza e a organização dos fatores materiais – a natureza humana, os recursos naturais, a geografia, as forças de produção e as forças de destruição (Wendt, 1992) – são os fatores mais fundamentais para a análise política. Os interesses e o poder são as principais variáveis explicativas para os fenômenos políticos na visão realista, relegando às ideias um lugar, quando muito, secundário em suas análises, e isso inclui ideologias de caráter cultural e religioso.

É importante destacar, no entanto, que o Realismo clássico não exclui totalmente os fatores ideacionais na conjugação das variáveis explicativas para a análise de dinâmicas políticas. No clássico livro “A Política entre as Nações”, de Hans Morgenthau, o autor inclui no elenco dos elementos constituintes do poder de uma nação três fatores de ordem qualitativa: a Índole Nacional, o Moral Nacional e a Qualidade da Sociedade e do Governo (Morgenthau, 2003, p.293). A inclusão desses fatores ideacionais é inclusive uma das principais fontes de divergência entre o Realismo clássico e o Neo-realismo, este sim com viés mais estritamente materialista em sua ontologia e metodologia, como se verifica no famoso livro de Kenneth Waltz, *Theory of International Politics* (1979).

Como destaca Sousa Lara, as teorias, doutrinas e ideologias de matriz religiosa, sobretudo as baseadas em verdades reveladas pelo sobrenatural, correspondem de forma muito

---

<sup>1</sup> O termo Método é empregado aqui em seu sentido amplo, como definido por Sousa Lara (Lara, 2015, p. 38), a utilização aplicada de técnicas, partindo de pressupostos e visando objetivos filosoficamente comprometidos.

mais adequada à perspectiva idealista, em contraposição às doutrinas de índole geopolítica ou geoestratégica, explicadas mais eficazmente pelo materialismo (Lara, 2015, p. 44).

A mesma dificuldade de ordem metodológica ao tentar estudar a relação entre religião e geopolítica aparece quando fundamentada na perspectiva marxista, pela adoção do materialismo histórico e dialético: a super-estrutura - concepções estéticas, filosóficas, e também religiosas – são entendidas no contexto marxista como um reflexo condicionado pelos fatores materiais, a infra-estrutura. Pode-se encontrar uma aplicação clara do Método marxista no campo das Relações Internacionais na obra *The Politics of The World Economy – the States, the Movements and the Civilizations*, de Immanuel Wallerstein (1991). O autor afirma categoricamente que fatores culturais e religiosos não possuem validade ontológica e, portanto, não deveriam ser analisados a partir de seus próprios pressupostos. Em sua análise, o recrudescimento da reivindicação de identidade religiosa e cultural por parte de países periféricos refletiria apenas uma forma de afirmação de tais países contra os países pertencentes ao centro do Sistema Mundo (Wallerstein, 1991, p. 167).

Para além do Realismo e do Marxismo, há entre as escolas de pensamento clássicas no campo das Relações Internacionais a escola Liberal. O Liberalismo apresenta-se como uma escola de caráter normativo, herdeira do idealismo de Immanuel Kant, que em seu livro *A Paz Perpétua* defende a criação de instituições internacionais e organizações que garantam, progressivamente, a racionalização plena das relações entre os Estados, garantindo o fim dos conflitos internacionais. Apesar da Escola Liberal utilizar um método mais inclinado ao idealismo, os autores dessa vertente tendem a analisar as diferenças religiosas e culturais como elementos inerentemente potencializadores de conflitos. Isso se dá devido à herança iluminista da Escola que prevê a racionalização do direito, da religião e da moral, resultando numa progressiva homogeneização de valores e instituições que, em última instância, deveria abarcar o todo da humanidade. Essa visão é evidenciada, por exemplo, no livro de Amartya Sen, *Identity and Violence*, de 2006, ou na tese do Fim da História de Francis Fukuyama, de 1992.

### **1.2.1 MÉTODOS CONCILIADORES: ENTRE O IDEALISMO E O MATERIALISMO**

A fim de analisar as duas variáveis, Geopolítica e Religião, no pensamento de Alexander Dugin, faz-se necessário considerar que o autor se utiliza de uma posição ontológica conciliadora relativamente ao papel das ideias (e da ideologia) e a influência dos fatores materiais enquanto fenômenos políticos e sociais. As ideologias seriam, assim, moduladoras da realidade social, mas também modeladas pelos constrangimentos materiais de natureza

econômica, geográfica e até mesmo biológica. Fica-se, assim, entre o idealismo hegeliano e o materialismo marxista, como na fórmula de Ortega y Gasset (1966), *yo soy yo y mi circunstancia*.

A simples necessidade de coadunação entre as variáveis Geopolítica e Religião para a análise do pensamento de Alexander Dugin já fornece uma informação muito revelante para o início da aproximação de sua obra e da compreensão de seu Método - técnicas e pressupostos filosóficos. Antes de adentrar propriamente no pensamento de Alexander Dugin – o que será feito a partir do capítulo 2 – vale analisar as principais teorias no campo das Relações Internacionais que se fundamentam em ontologias conciliadoras em relação à dicotomia materialismo e idealismo.

A Escola Inglesa é uma das mais conhecidas vertentes de pensamento em Relações Internacionais que adota uma visão dual, abarcando tanto elementos materialistas quanto ideológicos na análise dos fenômenos políticos. Dois de seus mais destacados autores são Martin Wight e Hedley Bull. Segundo estudo do professor Marcos Farias Ferreira, a Escola Inglesa apresenta grande ressonância com a obra do professor Adriano Moreira e a tradição de pensamento em Relações Internacionais do ISCSP. Vale destacar aqui o Modelo Tridimensional de estudo dos fenômenos políticos do professor Adriano Moreira, que privilegia, para além do estudo da Forma do Poder - as normas - e da Sede do Poder - os factos -, o estudo também da Ideologia - os valores - (Moreira, 1979, p. 72). Outro autor de destaque que apresenta grande semelhança ontológica com essa escola é Raymond Aron, desta vez francês. Poder-se-ia falar, talvez, não em Escola Inglesa, mas em Escola Europeia, em detrimento da Escola Americana.

### **1.2.1 O CONSTRUTIVISMO MODERADO DE ALEXANDER WENDT**

Outra escola de pensamento a qual se pode recorrer para o estudo da relação entre fenômenos ideológicos como a religião e fenômenos de ordem política é o Construtivismo, com destaque para a obra de Alexander Wendt. Em seu artigo *Anarchy is what States make of it*, de 1992, Wendt defende que para além dos fatores materiais – distribuição das capacidades materiais, os recursos geográficos e naturais -, as ideias também seriam variáveis importantes – senão mais importantes – para a definição dos interesses dos Estados e dos agentes políticos. O autor concorda com a visão Realista de que os Estados agem baseados em interesse e poder, porém adiciona que os próprios interesses e a concepção de poder são baseados em crenças, em pressupostos culturais e históricos. Ao mesmo tempo, no que diz respeito à problemática



agente-estrutura, o Construtivismo de Wendt implica na concordância de que os agentes estão condicionados por uma estrutura que, no entanto, não é estática, mas sim socialmente construída, assim como os próprios interesses dos agentes são influenciados e influenciam a estrutura. Essas alterações se dão, justamente, pela distribuição do conhecimento, das ideias que organizam as ações dos agentes. O papel das ideias, portanto, torna-se fundamental para compreender a relação entre identidade e interesses dos atores internacionais (Wendt, 1992).

Dada a natureza do objeto de estudo proposto, o presente trabalho opta por utilizar o Método Construtivista para a análise da conjugação das variáveis Religião e Geopolítica na obra e pensamento de Alexander Dugin.

Antes de entrar propriamente na análise da obra do autor, faz-se necessário uma breve análise da relação entre Religião e Poder no desenvolvimento histórico da Rússia, um pressuposto importante para a compreensão do pensamento do autor e de toda a escola Neo-Eurasiana, uma vez que a Rússia apresenta muitas particularidades quando comparada ao desenvolvimento histórico da Europa ocidental.

### **1.3 Antes de Vestfália: *Homo Religiosus* e Espaços Sagrados**

#### **1.3.1 VESTFÁLIA: FUNDAMENTO DAS RELAÇÕES INTERNACIONAIS**

A dificuldade de tratar metodologicamente a variável Religião estaria, como dizem Hatzpoulos e Fabio Petito, de certo modo inscrita no código genético da disciplina das Relações Internacionais (Hatzpoulos & Petito, 2003). Isso se dá porque, historicamente, a própria ascensão da política internacional moderna, com suas práticas e elementos constitutivos, tal como a consolidação do Estado moderno como principal agente no sistema internacional, está associado ao período da Paz de Vestfália no Ocidente. Esse período marca, justamente, o chamado fim das Guerras de Religião, em 1648. Como dizem Hatzpoulos e Petito (Hatzpoulos & Petito, 2003, p.12):

Nesse ponto da história – parafraseando as poderosas palavras de Thomas Hobbes – Deus deu lugar ao grande Leviatã (o Estado soberano), esse deus mortal ao qual o novo homem moderno deve a sua paz e segurança, a religião foi privatizada e, pelo princípio do *cuius regio eius religio* (o governante determina a religião do seu reino) o pluralismo entre os Estados e a não-interferência nasceram e foram adoradas como os novos princípios sagrados emergindo da ordem de Vestfália.

A Guerra dos Trinta Anos (1618-1648), que culmina na Paz de Vestfália, foi o longo ciclo de guerras entre os Habsburgos, imperadores do Sacro Império Romano-Germânico, e as outras potências europeias. O pano de fundo da guerra era a ideia de “Monarquia Universal Católica”, que se conservou ao longo de toda a Idade Média como uma esperança de reconstrução do antigo Império Romano, unificando a cristandade ocidental sob um único imperador. Essa visão foi confrontada com o surgimento da cisma Protestante e dos interesses nacionais dos príncipes europeus. No fim da grande guerra, configurou-se o sistema de Estados da idade moderna.

No livro *Diplomacia*, o autor Henry Kissinger aponta que o próprio processo de formação dos Estados nacionais modernos, vinculado ao fim da Guerra dos Trinta Anos e à Paz de Vestfália, se deu através da subordinação da identidade cultural e religiosa da França ao novo conceito trazido à tona pelo primeiro ministro Francês, o Cardeal de Richelieu, a *raison d'état* (Kissinger, 2014 p.42).

A partir da Paz de Vestfália, portanto, a ideia da monarquia universal católica e sua moralidade comum foi substituída pelo sistema de Estados. A partir de então o equilíbrio de poder faria as vezes da moralidade universal, e o comportamento egoísta de cada Estado, buscando promover seus próprios interesses, contribuiria, ainda que involuntariamente, para a segurança dos demais países.

Do ponto de vista do Método Construtivista, pode-se inferir que esse período marcaria uma transição na estrutura ideacional que permeava o Sistema Internacional europeu e conformava a percepção de interesses dos agentes. A mudança simbólica e cultural do período confirmaria o pressuposto de que as estruturas que constroem a ação dos agentes no Sistema Internacional seriam dinâmicas e não estáticas, e de que sua dinâmica tem como principal motor o mundo das ideias.

No caso da Rússia, que será a geografia de análise desse estudo, Vestfália faz pouco sentido. Apesar das medidas ocidentalizantes dos Czares progressistas Pedro, o Grande e Catarina, a Grande, a Rússia manteve-se significativamente isolada das influências culturais e institucionais que ocorriam no Ocidente, mantendo-se, em grande medida, como um Estado tradicional. Essa particularidade irá se evidenciar mais agudamente já no século XIX, quando a Rússia encabeça a frente conservadora da Santa Aliança a fim de conter as pressões revolucionárias que chacoalhavam a Europa e manter o padrão de Estado Tradicional. Essa postura refletia interesses materiais, mas também refletia uma outra forma de compreender o Cosmos, um outro estado de ser no mundo.

### 1.3.2 O SAGRADO E O PROFANO: DOIS MODOS DE SER NO MUNDO

Cabe resgatar neste momento o pensamento fundamental do antropólogo e cientista da religião Mircea Eliade em sua obra basilar, *O Sagrado e o Profano*, de 1957. Eliade argumenta que a percepção de um Cosmos totalmente dessacralizado é uma experiência recente na história humana. A imersão total em um universo simbólico profano, a dessacralização da natureza e do homem, faz com que o homem moderno não religioso tenha grande dificuldade de perceber as dimensões existenciais do homem religioso, sobretudo das sociedades antigas (Eliade, 1992, pp. 14 - 15).

O *homo religiosus* é aquele que, ao nível individual e coletivo, experimenta a manifestação do sagrado – a hierofania – no mundo profano. Para ele, objetos, lugares e atos cotidianos podem se transmutar em algo “de outra ordem”, o sobrenatural. Mas diferente do que pensa o moderno, a experiência do sobrenatural não se dá por uma alteração na ordem natural das coisas. O sagrado, para o *homo religiosus*, é a própria manifestação da ordem, da realidade, da permanência, em um mundo desordenado, transitório e ilusório. A tendência do *homo religiosus* é saturar sua existência, o mais possível, no sagrado, que é o poder e a realidade em si mesmos (Eliade, 1992, pp.13 -14).

### 1.3.3 OS ESPAÇOS SAGRADOS, A SANTA RÚSSIA E A TERCEIRA ROMA

Ao pensar-se na questão espacial há que se notar que para o *homo religiosus* o “espaço não é homogêneo: o espaço apresenta roturas, quebras; há porções de espaço qualitativamente diferentes das outras” (Eliade, 1992, p. 17). Essas percepções de geografia religiosa são de especial interesse na história da Rússia, a partir de duas poderosas ideias que conformaram o imaginário de seu povo. Em artigo de 1959, Alexander Soloviev discute a formação do conceito religioso e social de ‘Santa Rússia’. O epíteto ‘Santo’ aplicado a um espaço geográfico tão vasto não é algo que ocorre com tanta recorrência. À parte Jerusalém, poucos lugares receberam a mesma dignidade no Ocidente cristão. É possível encontrar na literatura novecentista polonesa o epíteto aplicado à Polônia, mas este conceito nunca chegou a se tornar uma ideia nacional tal qual ocorreu com a Rússia. Porém, como destaca o autor, o conceito de Santa Rússia carrega uma conotação ainda mais poderosa e abrangente que o termo “Terra Santa” aplicado à Jerusalém ou à toda a Palestina. Isso se dá porque, no caso da Rússia, não é apenas a terra que é Santa, mas o próprio povo e o Estado Russo que recebem o mesmo epíteto (Soloviev, 1959, p.7).

A ideia da Santa Russia aparece pela primeira vez ainda no período da Rus de Kiev, a partir do século XIII, durante as invasões mongóis e a subjugação dos tártaros. É interessante notar também que a adoção do conceito de Santa Rússia foi extremamente favorecido pela forma autocéfala de organização da Igreja Ortodoxa. Em detrimento do centralismo no Bispo de Roma entre as igrejas do Ocidente, na Ortodoxia os principais Patriarcados gozam de significativa autonomia administrativa, embora a centralidade de Constantinopla tanto do ponto de vista teológico quanto estético fosse imprimida em todo o mundo Ortodoxo. Antes da queda de Constantinopla, Bizâncio e a grande catedral Hagia Sophia atuavam como o eixo central da visão religiosa e cultural de algumas dezenas de federações que foram alcançadas pela influência bizantina, sobretudo Eslavos: os Morávios, Búlgaros, Sérvios e a Rus, precursores de grandes nações ortodoxas. Com a queda de Constantinopla e fim do Império Bizantino sob a espada Otomana em 1453, a Rússia Moscovita emerge como o maior e mais poderoso reino Ortodoxo, o que a leva a adotar um segundo epíteto, talvez ainda mais forte que o de “Santa Rússia” devido a seu caráter apocalíptico e imperial: a Terceira Roma. (Perrie, 2006, p. 338-339).

A Rússia se torna o Centro, do ponto de vista sagrado, recebendo a incumbência de defender e estender o verdadeiro cristianismo pelo mundo até a volta de Cristo. O Czar russo torna-se o sucessor dos Césares e o Metropolita de Moscou ganha uma ainda maior importância religiosa, tornando-se Patriarca. Essa concepção de centralidade religiosa da Rússia, algo que não ocorre na maior parte dos países do Ocidente europeu, é algo que vai marcar profundamente a cultura e mentalidade de seu povo.

Para se entender o desenvolvimento destas ideias e da longa interrelação entre religião e poder na Rússia, faz-se necessário voltar-se para a história da formação do povo russo e, posteriormente, do Estado russo.

## **1.4 Breve Contextualização Histórica: Religião e Poder na Rússia**

### **1.4.1 A RUS DE KIEV E A INFLUÊNCIA BIZANTINA DA IGREJA ORTODOXA**

As primeiras menções a respeito de um povo conhecido por ‘Rus’ - em árabe - ou ‘Rhos’ - em grego - que habitava o território entre o Báltico, o Mar Negro e o Volga central encontram-se em documentos bizantinos do século IX (Perrie, 2006, p. 19). Em 862 um grupo de Varangianos, liderados por um príncipe de nome Rurik tomou o poder em Novgorod. Vinte anos depois, seu sucessor, Oleg, conquistou a cidade de Kiev, que tornou-se a capital dos Rus. Foi o neto de Oleg, o príncipe Vladimir, quem trouxe uma alteração cultural profunda ao povo

Rus, responsável por forjar uma forte identidade entre as tribos de Eslavos Orientais: a conversão ao Cristianismo Ortodoxo.

A conversão ao Cristianismo Ortodoxo legou à Rus de Kiev sua primeira língua escrita, o Eslavônico e para sua escrita foi elaborado um novo alfabeto, o Cirílico – criado pelos missionários ortodoxos, São Cirilo e São Metódio. A literatura litúrgica e religiosa constitui a primeira literatura russa escrita (McGuckin, 2008, p. 23). Do ponto de vista econômico e cultural, a conversão ao Cristianismo Ortodoxo trouxe grande aproximação entre Kiev e Constantinopla, um dos maiores centros econômicos e culturais naquele período. Do ponto de vista artístico, é também a arte sacra bizantina que vai moldar a criação estética dos Russos – da arquitetura à música, da vestimenta à pintura de ícones. A conversão à ortodoxia também foi um fator determinante para afastar identitariamente os Russos dos europeus ocidentais, devido ao Grande Cisma de 1054, que separou o Cristianismo entre as Igrejas Ortodoxas no Oriente, tendo como principal centro Constantinopla, e a Igreja Católica Romana no Ocidente.

No início do século XIII, Genghis Khan foi capaz de unificar as inúmeras tribos mongóis e, em poucas décadas, expandiu os domínios de seu Império por uma extensão nunca antes vista na História. A invasão da Rus de Kiev começou efetivamente em 1237. O povo russo viveu os 250 anos seguintes à invasão sob domínio mongol, o período conhecido por “Julgo Mongol”.

#### **1.4.2 RÚSSIA MOSCOVITA E O FIM DO JULGO MONGOL: A TERCEIRA ROMA**

O principado moscovita ascendeu frente aos demais principados russos devido ao posicionamento estratégico de seus nobres, utilizando-se de forma diplomática das vantagens de servir aos suseranos mongóis. No governo de Ivan “Kalita”, o metropolita da Igreja Ortodoxa Russa mudou-se de Kiev para Moscou, transferindo a capital espiritual e intelectual do povo russo para seu principado (Kort, 2008, p. 20).

O príncipe Dmitry (1359 – 1389) foi um governante excepcional. Expandiu grandemente os domínios de Moscou e infligiu a primeira derrota à Horda Dourada mongol entre os russos, em 1380. Foi, no entanto, apenas 100 anos depois, em 1480, que o príncipe moscovita Ivan III declarou oficialmente a independência da Rússia do julgo mongol.

Parte significativa do poder de Ivan III estava baseada em pressupostos históricos e culturais que advogava para si. Dez anos antes de subir ao poder, houve um fato histórico de grande importância, sobretudo no mundo do Cristianismo Ortodoxo, a Queda de Constantinopla, em 1453, que redundou no fim do Império Bizantino. Desde o início do século

XV Bizâncio sofria com os sucessivos ataques do Império Turco Otomano. Necessitando de suporte militar, recorriam aos antigos rivais Católicos Romanos no Ocidente. O Patriarcado de Constantinopla acordou, em 1439, em reunificar-se sob a autoridade do Papa de Roma, visando o recebimento de apoio militar do Ocidente. Essa atitude foi severamente criticada pelos prelados de Moscou que a consideraram como heresia. Em 1448, a Igreja Russa recusou-se a aceitar a indicação de Constantinopla, acusando-os de heresia, e resolveram consagrar o seu próprio Hierarca (McGuckin, 2008, p. 48). Foi assim que a Igreja Ortodoxa Russa estabeleceu-se sob um metropolita próprio, que mais tarde recebeu o título de Patriarca.

Em 1472, Ivan III casou-se com Sophia Paleologa, sobrinha do último Imperador bizantino. Ivan trouxe o cerimonial bizantino e incluiu a águia de duas cabeças ao selo real de sua família, e este permaneceu o símbolo dos Czares russos até o fim da monarquia em 1917. O que Ivan fez foi clamar para si todas as prerrogativas do autocrata bizantino, seu poder absoluto sobre o Império e sobre a Igreja. Ivan adicionou o epíteto de Soberano de Toda a Rússia a si, e foi em tudo endossado pela Igreja Ortodoxa Russa.

Com o fim do Império Bizantino, a independência teológica dos russos intensificou-se ainda mais (Kort, 2008, p.27). Aqui começa a se forjar a ideia de um destino manifesto para Rússia Moscovita: a Queda de Constantinopla havia se dado pela retirada da proteção divina sobre a cidade sagrada, uma vez que seu imperador e hierarcas assinaram um documento de subjugação ao Papa de Roma, em claro sinal de heresia (Perrie, 2006, p. 338). Poucos anos após a morte de Ivan III, emergiu a doutrina da Terceira Roma: Moscou seria a terceira Roma, herdeira legítima e defensora da verdadeira fé cristã.

#### **1.4.3 A RÚSSIA IMPERIAL: OCIDENTALIZAÇÃO E MODERNIZAÇÃO**

Alguns dos fatos mais significativas que ocorreram nos primeiros três reinados dos Romanov foram: um novo cisma (raskol) no seio da Igreja Ortodoxa, devido a reformas litúrgicas e na tradução de textos do grego para o russo que foram introduzidas pelo Patriarca Filaret de Moscou. Os opositores das reformas ficaram conhecidos como os Velhos Crentes, um secto significativo dentro da tradição Ortodoxa. Cabe ressaltar que o autor em análise no presente estudo, Alexander Dugin, é adepto de tal secto.

O século XVIII apresenta à Rússia dois czares reformadores responsáveis pelo processo de aproximação com o Ocidente, Pedro, o Grande (1682 – 1725) e Catarina, a Grande (1762 – 1796). A empreitada de secularização, modernização cultural e industrialização da Rússia está

associada com a fundação da cidade de São Petersburgo, moldada para se tornar uma nova capital com ares europeus e mais próxima do Ocidente.

No reinado de Pedro houve grandes mudanças na direção da modernização e secularização da Rússia, como por exemplo a separação entre o Estado russo e a pessoa do czar, a fundação de um exército permanente, a criação da base industrial russa, construção das primeiras universidades e imposição de costumes ocidentais (como a simbólica proibição e taxaço do uso da barba longa, um costume com forte associação religiosa entre os ortodoxos). O governo de Pedro também é associado à expansão territorial e ao belicismo, o que impulsionou a indústria armamentista e transformou a Rússia numa das maiores potências militares da Europa. O projeto de reforma de Pedro, o Grande, também o colocou em confronto direto com a Igreja Ortodoxa. O czar retirou a independência da Igreja em relação ao Estado, abolindo a função do Patriarca e substituindo-a por um conselho chamado Santíssimo Sínodo governante. O Estado passou a interferir na administração das terras e da riqueza da Igreja (Kort, 2008, p. 55).

Catarina II, a Grande, é também largamente lembrada por suas reformas modernizantes e por suas importantes conquistas militares e diplomáticas. Em seu governo, a Rússia conseguiu finalmente a desejada saída pelo Mar Negro e a anexação da Crimeia. Sua simpatia para com o Iluminismo resultou em sua repulsa para com a Igreja: a imperatriz completou o trabalho de Pedro ao confiscar todas as terras pertencentes aos mosteiros e igrejas ortodoxas.

#### **1.4.4 A CRISE DO SÉCULO XIX: ESLAVÓFILOS VERSUS OCIDENTALISTAS**

Durante o século XIX, os maiores desafios que o Império russo sofreu deveram-se à Revolução Industrial e à Revolução Francesa, que não só levantaram pressões econômicas e militares, como espalharam as ideias democráticas e liberais por toda a Europa, influenciando significativamente a elite intelectual russa e aumentando a resistência ao governo autocrático dos czares. Os pontos culminantes de tais desafios foram a invasão do Império francês sob Napoleão Bonaparte, em 1812, e a Guerra da Crimeia, entre 1853 e 1856.

Após a vitória sobre a França, Alexander I propôs o acordo da Santa Aliança em 1815 com a Prússia e a Áustria, a fim de conservar as instituições da chamada “Velha Ordem” diante das inúmeras pressões reformistas e revolucionárias que passaram a surgir na Europa, unindo as monarquias europeias e para conduzir as questões internacionais de acordo com os preceitos da moralidade cristã de forma ecumênica (Lieven, 2006, p. 149).

Por volta da década de 1840 a influência cultural do Ocidente sobre a elite intelectual russa dividiu a elite intelectual em dois grupos, um conservador, os Eslavófilos, e o outro liberal, os Ocidentalistas. Os Eslavófilos, baseados no idealismo alemão, defendiam que cada nacionalidade possuía suas próprias idiossincrasias e que, portanto, a Rússia deveria encontrar as soluções para seus problemas baseados em suas próprias tradições. Para esses pensadores, a unicidade da Rússia estava baseada em três instituições: a Igreja Ortodoxa, a autocracia e a comuna camponesa – a ideia do comunitarismo em detrimento do individualismo (Kort, 2008, p. 89). Já os Ocidentalistas acreditavam que a Rússia devia adotar os modelos econômicos e políticos europeus a fim de resolver seus problemas. Apoiavam a abolição da servidão, o estabelecimento de um governo constitucional e, ao menos inicialmente, o desenvolvimento do capitalismo. Posteriormente, dos flancos Ocidentalistas passaram a emergir intelectuais com viés socialista e anarquista, como Alexander Herzen e Mikhail Bakunin.

#### **1.4.5 A REVOLUÇÃO**

Nicholas II assumiu o trono em 1894 após a morte prematura de seu pai. Seu governo foi um constante esforço para evitar que a Rússia se tornasse uma monarquia constitucional devido à sua crença absoluta na necessidade da autocracia advinda de sua fervente devoção religiosa. O reinado de Nicholas II não pode suportar as adversidades que emergiram com o início da I Guerra Mundial. Em 1917, a Rússia passou por duas revoluções, uma em março, a outra em setembro (Lieden, 2006, pp. 655-658).

A primeira revolução, levada a cabo por elementos da classe alta e média russa foi responsável por derrubar o czar e dar fim à dinastia Romanov que governava a Rússia desde 1613 e estabelecer um governo parlamentarista no lugar. A classe dominante não conseguiu estabelecer-se no poder, sobretudo após uma grande ofensiva russa que resultou em fracasso frente aos alemães. O partido Bolshhevik passou a explorar politicamente os sentimentos de oposição ao governo que crescia entre trabalhadores urbanos e militares, a tal ponto que o partido tornou-se majoritário nos Soviets de Petrogrado e Moscou. Lenin, o líder do Partido Bolshhevik, e Trotsky planejaram e executaram um golpe de Estado, derrubando o governo provisório, cessando a breve experiência democrática da Rússia e dando início ao longo período soviético.

#### **1.4.6 O PERÍODO SOVIÉTICO**

A Igreja era considerada pelos Bolshheviks como um de seus principais inimigos, tanto pela relação direta com o antigo regime, como por sua defesa doutrinária da autocracia. Logo



em 1918, os Bolsheviks promulgaram um decreto separando a Igreja do Estado e também do sistema educacional e passou a nacionalizar as terras da Igreja e suas propriedades. Não demorou para que bispos, padres, monges, e freiras fossem executados ou feitos prisioneiros e enviados aos Gulags. Somente em 1922, registros apontam que 2691 padres, 1962 monges e 3447 freiras foram executados (Marsh, 2011, p. 55-56). Estava-se diante do maior ataque antirreligioso que o mundo já havia visto, com execuções e destruição de igrejas.

Ainda nos primeiros meses de 1918, integrantes de diferentes partidos, com ideais díspares – monarquistas, conservadores, democratas, liberais, socialistas moderados, que passaram a ser chamados simplesmente de os “Branços” – uniram-se em oposição armada ao governo Bolshhevik, os “vermelhos”. Foi também nesse período que o czar Nicholas II e sua família foram assassinados afim de que não se tornassem um símbolo aglutinador para os descontentes. Em 1920, o exército vermelho finalmente triunfou, gerando milhares de refugiados russos. (Suny, 2006, pp.148-149).

Lênin morreu em março de 1923, deixando em aberto a decisão a respeito de sua sucessão. O Politiburo ficou à frente das decisões até a consolidação de Stalin como sucessor, que só veio a acontecer em 1929. Logo no início de seu governo, Stalin decidiu aprofundar a revolução socialista imprimindo uma profunda evolução industrial no país através de seu Plano de Cinco Anos.

O governo de Stalin é lembrado pelo grande terror, um período de purgas que ocorreu sobretudo entre 1936 e 1937, no qual Stalin foi capaz de executar todos os seus desafetos políticos e mesmo muitos de seus aliados que pudessem oferecer qualquer risco para a manutenção de seu poder. Aqueles que não foram assassinados, foram deportados para os Gulags, campos de trabalho forçado (Kort, 2008, p. 183).

A União Soviética emergiu da Segunda Guerra Mundial de forma paradoxal. Por um lado, um número gigantesco de perdas humanas e devastação. Por outro, a União Soviética consolidou-se como uma superpotência, permanecendo no controle de toda a Europa Central, e da metade Oriental da Alemanha. Dá-se início ao período conhecido como Guerra Fria. Stalin veio a falecer em 1953.

Do período da morte de Stalin até o colapso e fim da União Soviética, em 1991, três grupos de lideranças passaram pelo poder e enfrentaram o desafio ao tentar reformar as instituições soviéticas no intuito de manter-se em nível de competição com os Estados Unidos da América e seus aliados do Tratado do Atlântico Norte - Khrushchev, Brezhnev e Gorbachev.

Já nos últimos anos da União Soviética, Gorbachev e sua equipe de líderes renovados no Partido lançaram-se numa campanha de reformas, a chamada Perestroika, ou reestruturação, que se subdividia em três frentes: a Glasnost (abertura), a democratizatsia e a myshlenia. O Glasnost referia-se a uma redução na censura e livre circulação de informação. Demokratizatsiia, ou democratização, lidava com a abertura do sistema político soviético, permitindo a escolha de candidatos em eleições estatais e locais. E finalmente a novoe myshlenie, ou “novo pensamento”, tratava de uma nova abordagem em política externa que visava estabelecer relações verdadeiramente pacíficas com o Ocidente. Do ponto de vista religioso, em 1988 a Igreja Ortodoxa Russa comemorava o jubileu de 1000 anos desde o Batismo da Rus e neste mesmo ano Gorbachev anunciou uma nova lei de liberdade de crença individual, que reconhecia a igreja como uma instituição pública legítima e dava fim aos quase 70 anos da política de ateísmo oficial (Marsh, 2011, p. 117).

Em 1989, os regimes comunistas estabelecidos na Europa Oriental começaram a ruir e a decisão de Gorbachev foi a não interferência. Como as condições econômicas continuavam a se deteriorar e o sentimento nacionalista anti-russo crescia nas repúblicas que compunham a União Soviética, Gorbachev não pode mais controlar os eventos políticos. Em 1991, a República da Rússia elegeu seu primeiro presidente, Boris Yeltsin, que ficaria responsável por governar as questões locais. Yeltsin, que já não era filiado ao Partido Comunista na altura, tornou-se o primeiro líder eleito diretamente pelo povo russo em 1100 anos, e fez questão de demonstrar sua aversão ao Partido ao aceitar receber a benção da Igreja Ortodoxa Russa em sua posse (Kort, 2008, p. 227).

Em 1991, Gorbachev sofreu um golpe e foi afastado da posição de secretário geral do partido. Yeltsin aproveitou para permanecer na liderança da República Russa, que passaria então a se chamar Federação Russa.

#### **1.4.7 A FEDERAÇÃO RUSSA: O RENASCER DA ORTODOXIA?**

Boris Yeltsin, o primeiro presidente da República da Rússia cercou-se de uma equipe ministerial centrada na missão de desfazer o modelo econômico centralizado do período soviético e promover o desenvolvimento do livre mercado e da propriedade privada através de privatizações o mais rápido possível. Essa tentativa de rápida transição ao modelo ocidental foi cunhada de “terapia de choque” (Kort, 2008, p. 233). O resultado imediato foi uma alta intensa da inflação, aumento significativo do desemprego e a alarmante alta no índice de corrupção e crime organizado no país.

A popularidade de Yeltsin estava muito baixa, mas ainda assim conseguiu eleger-se para um segundo mandato em 1996. Em agosto de 1999, Boris Yeltsin apontou o seu décimo sétimo primeiro ministro, Vladimir Putin e quatro meses depois renunciou, deixando o poder nas mãos de Putin. Vladimir Putin era um oficial da antiga KGB no período soviético que havia se tornado deputado em São Petersburgo e, após mudar-se para Moscou, trabalhou para Yeltsin e assumiu o posto de chefe da FSB, instituição sucessora da KGB. Após a renúncia de Yeltsin, Putin tornou-se presidente em ato e, quatro meses depois, foi eleito presidente da Rússia (Kort, 2008, p.241).

Mesmo enquanto Primeiro Ministro, uma série de ataques terroristas levou Putin a autorizar uma segunda investida na Chechênia, dessa vez bem sucedida. Putin utilizou-se de uma série de decretos a fim de centralizar o poder na presidência, diminuindo a autonomia dos governos regionais e locais, assim como tomou o controle de empresas de mídia para o Estado. O aumento do preço do petróleo e do gás contribui decisivamente para o crescimento econômico russo nos dois primeiros mandatos do presidente Putin, que terminou seu segundo mandato com ótimos indicadores de performance econômica e foi capaz de fazer seu sucessor, o primeiro ministro Dmitri Medvedev eleger-se como presidente da Rússia e Vladimir Putin foi escolhido para assumir como primeiro ministro, revesando, portanto, as posições.

A partir do mandato de Dmitri Medvedev, que coincide com o entronamento do Patriarca Kiril I, em 2008, a ideia de preservação e estímulo dos “valores espirituais e morais” da tradição histórica russa passa a assumir papel preponderante enquanto recurso discursivo conformativo de uma nova Ideologia de Governo – e que pode estar em processo de consolidação enquanto Ideologia de Estado. O processo de transição e convergência para o modelo liberal democrático do Ocidente mostra-se cada vez mais distante na Rússia. Por trás do regresso à tradição e religião no discurso oficial do governo russo há a influência do Neo-Eurasianismo.

A lei do horror ao vazio na política parece funcionar também para os sistemas ideológicos. Na busca por uma ideologia que substitua o vácuo deixado pelo marxismo-leninismo, o Neo-Eurasianismo tem se apresentado como o principal candidato ideológico. Para além da racionalidade geopolítica, o Neo-Eurasianismo – cujo principal teórico e proponente é o cientista político e filósofo Alexander Dugin – apresenta-se também como uma ideologia de cariz anti-liberal e tradicionalista, apontando para a religião como importante variável na dinâmica do poder no Sistema Internacional.

A obra de Alexander Dugin apresenta-se, portanto, como uma importante chave interpretativa para compreender a conexão existente entre a racionalidade geopolítica da Rússia pós-Soviética, sobretudo após o primeiro governo Putin, e o retorno aos valores tradicionais e religiosos como elemento de legitimação tanto na ação política interna quanto externa.

## **Capítulo II – Obra e Pensamento de Alexander Dugin**

### **2.1 Breve Biografia do Autor**

Alexander Gelevich Dugin (em russo: Алекса́ндр Ге́льевич Ду́гин) é um influente filósofo, cientista político e polemista russo, um dos principais responsáveis pelo desenvolvimento do pensamento geopolítico russo no período pós-soviético, ideólogo do Neo-Eurasianismo e da Quarta Teoria Política. Embora existam divergências quanto ao real alcance de suas ideias sobre as decisões de política externa do Kremlin, é unânime a constatação de que têm exercido influência significativa sobre as opiniões de altos círculos acadêmicos, militares e políticos na Rússia.

Antes de tratar propriamente do pensamento e análise da obra de Alexander Dugin, faz-se necessário traçar uma breve biografia de Alexander Dugin a fim de aperceber-se de suas principais influências em seu percurso como intelectual e como ativista político, da juventude à idade madura.

#### **2.1.1 DO CÍRCULO DE YUZHINSKII AOS BASTIDORES DA DUMA**

Alexander Dugin nasceu em 1962, filho de um oficial de alta patente da GRU, a agência de inteligência militar soviética, e de uma enfermeira. Em sua juventude, cursou o ensino superior no Instituto de Aviação. Sua educação, porém, foi interrompida quando a polícia secreta soviética encontrou literatura proibida em seu quarto e descobriu sua conexão com grupos dissidentes anti-soviéticos (Sedwick, 2004, p.223).

O grupo dissidente secreto do qual Dugin fazia parte auto denominava-se círculo de Yuzhinskii, e consistia num grupo de proeminentes intelectuais russos, interessados em misticismo Oriental e Europeu, ocultismo, alquimia e magia. O grupo foi fundado em 1966 sob liderança do conhecido romancista Yurii Mamleev, e proclamava como seu objetivo encontrar uma ideologia que unificasse todas as forças criativas do Estado na base de tradições metafísicas (Umland, 2010, p.146).

Mamleev foi forçado ao exílio em 1975 e Evgenii Golovin, poeta e crítico literário, assumiu seu lugar. Golovin teria se tornado um dos principais mentores do jovem Alexander Dugin (Umland, 2010, p.146). Vários intelectuais proeminentes teriam passado pelo grupo, e sua liderança também mudou algumas vezes, até que foi assumida pelo próprio Alexander Dugin entre os anos 1983 e 1989.

A primeira contribuição intelectual de Dugin ao grupo foi a tradução do livro *Imperialismo Pagão*, de Julius Evola, para o russo, em forma de samizdat<sup>2</sup> –. Mamlev, Golovin e outros intelectuais ligados ao Círculo de Yuzhinskii continuam a contribuir nas várias publicações de Dugin e outras atividades políticas até os dias atuais.

Durante a Perestroika, Dugin passou a se interessar por movimentos democráticos radicais de direita, e juntou-se à frente nacional-patriótica *Pamyat*. Esteve no Conselho Central do *Pamyat* durante 1988 e 1989. Nesse período, Dugin visita a Europa Ocidental, e encontra-se com vários autores da chamada *noiuvelle droite* europeia, como o francês Alain de Benoist, o belga Jean-François Thiriart e o italiano Claudio Mutti.

No início da década de 90, um momento importante de sua carreira foi sua entrada para a mesa editorial do jornal Den' (O Dia). O jornal é editado desde sua fundação pelo famoso jornalista e escritor Aleksandr Prokhanov. Em seu periódico, Prokhanov busca unificar e coordenar vários ramos do ultra-nacionalismo russo (Umland, 2010, p.147).

Para além de Prokhanov, uma outra figura importante no círculo político russo de quem Dugin se aproximou foi Gennady Zyuganov, presidente do Partido Comunista da Federação Russa (Sedwick, 2004, p.225). É importante notar que essa proximidade entre Zyuganov – líder do Partido Comunista– e Prokhanov – liderança reconhecida entre os nacionalistas do *Pamyat* aconteceu justamente por oposição à Perestroika, uma aliança conhecida como vermelhos e marrons. A aliança se manteve como oposição ao governo Yeltsin e só se desfez com a ascensão de Putin ao poder.

A coalizão de oposição acabou por adotar o Neo-Eurasianismo como nova ideologia de oposição à guinada liberal e pró transição às instituições ocidentais que ocorreu na Perestroika e durante o governo Yeltsin. Alexander Dugin desempenhou um papel central ao delinear os fundamentos ideológicos do Neo-Eurasianismo que foi adotado tanto pelas frentes da direita nacionalista, quanto pelo próprio Partido Comunista, cada qual com sua versão do Neo-Eurasianismo (Sedwick, 2004, p.229).

Enquanto ainda contribuía frequentemente para o Den e outros jornais, em julho de 1992, Dugin lançou aquele que se tornaria o periódico que estabeleceria sua reputação na Rússia e no mundo, o periódico *Elementy: Evraziiskoe obozrenie* (Elementos: Revisão Eurasiana), com 9 issues publicadas entre 1992 e 1998 (Umland, 2010, p.149).

Entre 1993 e 1994, Dugin fundou, juntamente com Eduard Limonov, o Partido Nacional-Bolshevik, e manteve-se na co-liderança até o ano de 1998. É, no entanto, em 1997

---

<sup>2</sup> Samizdat é o nome dado à literatura clandestina passada de mão em mão para evitar a censura soviética.

que Alexandre Dugin publica o livro que lhe garantiria maior entrada entre os círculos intelectuais, militares e políticos na Rússia, o livro *Fundamentos da Geopolítica: O Futuro Geopolítico da Rússia (Основы Геополитики, 1997)*. O livro em suas três primeiras edições vendeu mais de cinquenta mil cópias, foi adotado em manuais de geopolítica e levou Dugin a lecionar durante anos para oficiais de alta patente na Academia Militar do Estado-Maior das Forças Armadas Russas (Umland, 2010, p. 150).

Em 1998, Dugin torna-se consultor de geopolítica de Gennadiy Seleznyov, presidente da Duma, a câmara baixa do legislativo, o que o coloca no centro do *establishment* político. Alexander Dugin tornou-se também chefe do departamento de Sociologia das Relações Internacionais da Universidade de Moscovo, posição que ocupou até 2014, quando foi retirado do cargo devido a polêmicas declarações a favor dos separatistas na Ucrânia, acusado de instigar a violência.

Em 2000, ano da eleição de Vladimir Putin, Dugin concluiu que a oposição vermelha-marrom perdeu sua razão de ser. Dugin resolveu mudar sua posição para o que chamou de “Centrismo Radical”. Essa nova posição foi assumida publicamente ao fundar, em 2001 o *Think Tank* Movimento Eurásia – que apoia abertamente o Presidente Putin, mas não endossa os elementos liberais de sua política.

O Movimento Eurásia foi fundado através de importantes fontes de suporte política, a adesão de intelectuais influentes da sociedade russa, para além de oficiais de inteligência e personagens próximos ao Kremlin (Sedwick, 2004, p.235-236).

Após o afastamento de sua posição como chefe do departamento de Sociologia das Relações Internacionais na Universidade Estatal de Moscou, em 2014, Dugin permanece dedicado inteiramente à liderança de seu *think tank* que mudou de nome em 2006, passando a se chamar Movimento Internacional Eurásia, após ganhar dimensão internacional, sobretudo a partir da adesão de membros – políticos e intelectuais - de países pertencentes ao CEI<sup>3</sup> e da Turquia.

Em Anexo, encontram-se a lista com todas as publicações monográficas de Alexander Dugin até o ano de 2017 (Anexo 1).

## **2.2 O Neo-Eurasianismo de Alexander Dugin**

O Neo-Eurasianismo é um movimento intelectual que emerge no final da década de 1980, durante a Perestroika, a partir do resgate das temáticas de um importante círculo

---

<sup>3</sup> Comunidade de Estados Independentes é uma organização supranacional que congrega os Estados que outrora pertenceram à União Soviética

intelectual de exilados russos do início do século XX, o Movimento Eurasianista Clássico. O termo Eurasianismo refere-se à ideia de Eurásia, um espaço geopolítico e civilizacional que ocuparia uma posição intermediária entre a Europa e a Ásia e que apresentaria idiossincrasias culturais, políticas e intelectuais suficientes para se compreender como um verdadeiro novo continente, ou espaço civilizacional, destacado dos demais, tendo por principal fator determinante a fusão entre os povos Eslavos e Turco-muçulmanos.

A fim de compreender-se a natureza do Neo-Eurasianismo, faz-se necessário, portanto, abordar o Eurasianismo Clássico, seus principais pressupostos e ideias.

### **2.2.1 O EURASIANISMO CLÁSSICO**

A discussão ontológica a respeito da identidade do povo russo formatou-se no debate entre Eslavófilos e Ocidentalistas em meados do século XIX e avançou até o início do século XX, culminando com a revolução de 1917. O Eurasianismo emerge na década de 1920 entre exilados russos, herdeiros intelectuais dos Eslavófilos. Uma das principais distinções entre o Eurasianismo e os Eslavófilos, no entanto, é a integração do mundo Turco-Mongol como elemento constitutivo primordial para a definição da identidade russa e a consequente intenção de ultrapassar a percepção nacionalista a fim de apoiar uma ideia civilizacional, abarcando diversos povos sob um mesmo espaço cultural e político.

O Movimento Eurasianista foi capaz de reunir uma série de intelectuais relevantes na comunidade exilada russa advindos de diferentes áreas de especialização: geografia, economia, etnografia, linguística, filosofia, história, religião e estudos orientais (Laruelle, 2008, p. 19). O movimento se inicia em 1921 com um encontro em Sofia, entre os intelectuais que formariam o núcleo do movimento Eurasianista, o etnógrafo Nikolai Trubetzkoy (1890-1938), o geógrafo e economista Petr N. Savitsky (1895-1968), o teólogo Georges V. Florovsky (1893 – 1979) e o padre Petr Suvchinskii (1893-1979). Mais tarde outros intelectuais se uniram, como o linguista Roman Jakobson (1896 – 1982) e o historiador George Vernadsky (1887-1973) (Beisswenger, 2015, p. 102).

A primeira coleção de artigos Eurasianistas foram publicados em 1921, sob o título de “Exodo para o Oriente”. Esses artigos buscavam apresentar um manifesto para uma nova forma de pensar sobre a identidade russa e seu futuro, diante da catástrofe da guerra civil, da revolução bolshevik e das reminiscências da Primeira Guerra Mundial.

A ideia de Eurásia era nova para o pensamento russo em vários aspectos. O primeiro foi a identificação da Rússia a partir de um fenômeno geográfico: a percepção da Rússia como não



pertencente nem a Ásia, nem a Europa, mas definida por uma entidade geográfica única, a Eurásia. Outro aspecto, ligado ao primeiro, é a definição da identidade Eurasiática não através de fatores étnicos ou linguísticos, como defendiam os Eslavófilos, mas sobretudo pelo fator geográfico e cultural (Tchantouridze, 2001, p. 71).

Assim, os russos seriam apenas um dos povos eurasiáticos, ainda que ocupassem um lugar de primazia tanto do ponto de vista geográfico quanto cultural, mas a Eurásia abarcaria outros povos eslavos, turcos e mongóis que teriam influenciado significativamente a cultura dos russos e recebido influência significativa dos mesmos.

A rejeição da etnocentralidade eslava transformou o movimento eurasiático num promotor do caráter multiétnico e multicultural da Rússia, acusando o etnocentrismo – ideologia forte na década de 20 e 30 - como falso nacionalismo e ocidentalismo. Para os Eurasianistas, os encontros históricos entre povos de diferentes línguas e religiões na região eurasiática forjou uma cultura comum e própria a partir da base geográfica.

Para além do caráter geográfico e étnico, é importante destacar o lugar do pensamento religioso como elemento constitutivo do pensamento Eurasianista desde seu surgimento. Para além dos teólogos fundadores e do Príncipe Trubetzkoy, destaca-se Petr Savitskii, o mais ativo intelectual eurasianista. Seu livro mais importante chama-se “Particularidades Geográficas da Rússia” e é especialmente reconhecido como o primeiro estudo geopolítico das características de relevo e vegetação da Eurásia. Há, no entanto, um outro aspecto de seu pensamento que é pouco explorado em artigos acadêmicos, como enfatiza Beisswenger (2015), que é o fundamento religioso de seu pensamento. Segundo Beisswenger, Savitskii buscava criar uma economia política baseada nos preceitos da Igreja Ortodoxa, aquela que melhor se adaptaria às realidades culturais e políticas russas (Beisswenger, 2015, p. 98).

Verifica-se que, para Savitskii, longe de ser apenas um pensamento puramente geográfico ou puramente político, o Eurasianismo estava associado a uma revolta contra o Positivismo. Tratava-se de uma tentativa de criar uma teoria universalizante que resultasse num sistema de pensamento político, geográfico, cultural, científico e religioso. A religião passou a ser a base para o pensamento econômico de Savitskii, que usava explicitamente preceitos religiosos como motivação para sua rejeição ao Marxismo e ao Positivismo. A “economia abençoada”, como passou a chamar sua economia política, valia-se da ideia de que a reconstrução econômica da Rússia e da Eurásia só poderia ter efeito através do Cristianismo Ortodoxo e que o objetivo do desenvolvimento se daria por razões transcendentais e

escatológicas, uma espécie de missão divina e civilizatória que cabia à Rússia realizar (Beisswenger, 2015, p. 103) – remetendo-se novamente à ideia de Terceira Roma.

A Segunda Guerra Mundial marcou o fim do Movimento Eurasianista, sobretudo a partir da morte de Trubetzkoy em 1938, tanto pelas divisões internas do movimento, mas também por conta da mudança da atmosfera política que acontece no final dos anos 30, sobretudo com a ascensão do Nazismo e a morte de Lenin (Laruelle, 2008, p. 25).

### **2.2.2 A TRIPARTIÇÃO DO PENSAMENTO DE ALEXANDER DUGIN**

O Neo-Eurasianismo surge, portanto, através do resgate dessas temáticas e desses autores no período pós-soviético, a fim de buscar um sentido de continuidade e unidade na história do povo russo, abarcando o período soviético, na tentativa de forjar uma ideologia que dê sentido de futuro a partir do colapso do império Soviético. Trata-se, portanto, de uma doutrina política, isto é, um conjunto sistemático de concepções teóricas promovida por alguns intelectuais. Por outro lado, o Neo-Eurasianismo é também uma ideologia.

É preciso destacar que existem diferentes vertentes e divergências entre os principais autores dessa causa intelectual. Porém, a despeito das variantes existentes no pensamento Neo-Eurasianista, é impossível contornar a enorme influência do filósofo e cientista político russo Alexander Dugin. Não apenas como responsável intelectual pela construção de um sólido corpo teórico e doutrinário, mas também como agente de influência junto a altas instâncias políticas e militares, e agitador político através de seus canais de mídia e think tanks.

Dugin é também o responsável por reintroduzir a teoria geopolítica na discussão intelectual no período pós-soviético. Ele foi responsável por fazer o diálogo entre as teorias da geopolítica clássica e o estruturalismo antropológico do eurasianismo clássico. Iniciar-se-á, portanto, a análise da obra e pensamento de Alexander Dugin.

O enorme ecletismo da obra de Dugin deve ser entendido a partir da classificação que o próprio autor faz da estrutura tripartite em sua epistême conservadora, as três “ciências” que procura explorar. Em primeiro lugar está o conhecimento metafísico e teológico, em segundo, o que o autor chama de etnosociologia, o estudo das identidades coletivas e das civilizações, baseando-se, sobretudo, no estruturalismo antropológico de Levi-Strauss. Por último, a geopolítica (Dugin, 2017). Essas três vertentes estão intimamente conectadas em toda sua produção intelectual, de tal forma que é impossível compreender por completo as dinâmicas dos vetores geopolíticos que o autor delineia sem levar em conta seu entendimento

sobre as dinâmicas culturais e também sua perspectiva de metafísica tradicionalista. Enquanto as duas últimas “ciências” apresentam-se como investigações de caráter mais racionalista, baseando-se na sociologia e na ciência política, a vertente teológica é onde o sentido filosófico e escatológico do pensamento de Dugin emerge. É nesse contexto que se percebe uma significativa correspondência entre a epistême Pós-Moderna e o Tradicionalismo que Dugin advoga, ambos rejeitam a dominação dos ídolos modernos da ciência, do racionalismo e da objetividade. Ambos vêem o Iluminismo como estreito e reducionista. Para ambos o discurso científico e racional é apenas uma forma de os seres humanos construírem suas histórias sobre a realidade (Sedgwick, 2004,p. 264).

Seguindo a tricotomia antropológica tradicional que divide o homem em corpo, alma e espírito, Alexander Dugin extrapola essa definição para designar sua epistemologia, dividindo-a nas três ciências por excelência que procura explorar, a geopolítica, a etnosociologia e a teologia associada ao conhecimento metafísico. É a partir da confluência dessas três vertentes, que se pode compreender a construção ideológica de Alexander Dugin, que perpassa o conceito de Neo-Eurasianismo, da Teoria do Mundo Multipolar e da Quarta Teoria Política.

### **2.3 O CORPO: ASPECTOS GEOPOLÍTICOS**

Pode-se dizer que a análise puramente geopolítica de Alexander Dugin foi a principal responsável por sua ascensão na vida pública russa e pela penetração inicial de suas ideias entre altos círculos políticos e militares. Isto se dá, sobretudo, a partir de seu livro Fundamentos da Geopolítica: O Futuro Geopolítico da Rússia, de 1997. Neste livro, Dugin reintroduz a teoria geopolítica na discussão intelectual do período pós-soviético, após décadas de proibição do estudo da disciplina. Neste livro, Dugin faz um diálogo entre as teorias da geopolítica clássica e o pensamento eurasianista. Para além disso, elabora uma estratégia geopolítica para a Rússia contemporânea, ao redor do conceito de Império Eurasiático.

Em 2012, Dugin lança outro livro que trata especificamente de assuntos de ordem geopolítica, A Geopolítica do Mundo Multipolar, no qual o autor estabelece a Teoria da Multipolaridade. São portanto dois conceitos centrais que delineiam o pensamento geopolítico de Alexander Dugin, o conceito de Império Eurasiático e o conceito de Multipolaridade.

#### **2.3.1 O IMPÉRIO EURASIÁTICO**

Em seu livro *Fundamentos da Geopolítica*, Dugin defende que a principal lei da geopolítica é a afirmação do dualismo fundamental refletido na estrutura geográfica do planeta e na tipologia histórica das civilizações. Este dualismo é expresso pela oposição entre a "telurocracia" (poder terrestre) e a "talassocracia" (poder marítimo). A natureza desse confronto pode ser observada no histórico confronto entre civilizações comerciais (Cartago, Atenas) e as civilizações de caráter militar-autoritário (Roma, Esparta). Em outros termos, o que o autor chama de dualismo entre "democracia" e "ideocracia".

Esse é um ponto muito importante. A Geopolítica não é vista pelo autor apenas como uma ferramenta para a consecussão de estratégias militares, o realismo puro, mas também como um instrumento de interpretação da história e dos condicionamentos socio-políticos que ajudam na consecussão de uma estratégia política global. Nesse sentido, Dugin adere a visão dos clássicos da geopolítica, como Haushofer e o próprio Mackinder. Dugin chama a atenção para o título da principal obra de Mackinder, *Democratic Ideals and Reality*, para observar que a intenção de Mackinder era correlacionar o Idealismo Wilsoniano com o apelo ao realismo político. Ou seja, a geopolítica seria uma forma de interpretação que une o idealismo e o realismo, mostrando a profunda interrelação que existe entre o poder no espaço geográfico e os valores civilizacionais.

Na leitura de Dugin, esse dualismo básico entre terra e mar alcançou sua expressão mais alta no período da Guerra Fria, quando atinge escala global. Após a Segunda Guerra Mundial, as duas superpotências dividiram de forma definitiva os papéis civilizacionais. Os Estados Unidos absorveram estrategicamente o Ocidente e os territórios costeiros da Eurásia, e a URSS uniu em torno de si uma enorme massa continental de espaços eurasiáticos. Para Dugin, a Guerra Fria reflete o antigo confronto arquetípico do mar contra a terra, plutocracia contra ideocracia, a civilização do comércio contra a civilização heróico-militar.

Dugin defende que é só a partir da Guerra Fria que a totalidade do mapa mundi adquire especificidade geopolítica. Ele basicamente repete as principais teorias da geopolítica clássica, sobretudo de Mackinder, ao delinear os espaços intracontinentais eurasiáticos como uma "plataforma fixa", o "heartland", o "eixo geográfico da história", que mantém a especificidade da civilização telurocrática.

As zonas costeiras da Eurásia, que englobariam a Europa Ocidental, o Oriente Médio, Índia, China e a costa asiática, seriam o "Crescente Interior ou continental". Nessa região as características talasocráticas seriam mais acentuadas, embora equilibradas por tendências telurocráticas.

Por fim, o Crescente Exterior ou Insular, é a região com a qual apenas as comunicações marítimas seriam possíveis. Englobaria as Américas, Oceania, Grã Bretanha, Japão e demais ilhas.

Em relação à Rússia-Heartland, todos os outros estados e terras da Eurásia são costeiros, Rimland. A Rússia seria o "Eixo da História" e toda "civilização" gira em torno dela, criando suas formas mais expressivas e acabadas, não na sua fonte continental viva, mas na "zona costeira", na zona crítica onde o espaço da terra faz fronteira com o espaço do mar. Para Dugin, do ponto de vista estratégico, a Rússia é uma estrutura territorial independente, cuja segurança e soberania são idênticas à segurança e à soberania de todo o continente Euro-asiático.

#### **2.3.1.1 Eurásia: dois níveis semânticos**

Para Dugin, a reivindicação do espaço eurasiático enquanto intersecção entre Ocidente e Oriente só é válida a nível de afirmação de independência cultural. A um nível estratégico e puramente geopolítico, a situação é completamente diferente. Uma vez que a Rússia e a Eurásia no atual estágio histórico não tem "civilizações costeiras" como oponente planetário, Rimland, mas uma "Ilha" oposta, a América do Atlântico, o imperativo estratégico mais importante é a transformação dos "territórios costeiros" em seus aliados, a infiltração estratégica nas zonas "costeiras", a conclusão de um pacto eurasiático comum, ou pelo menos garantindo a neutralidade total e rigorosa de tantos Rimland quanto possível no confronto posicional do Atlântico Ocidental.

Sendo assim, tratemos do conceito geopolítico de Eurásia. Eurásia, para Dugin possui dois níveis de significação, e ele pode estar a utilizar um ou outro, dependendo do contexto. Um significado é o de união, o outro o de intersecção. Em termos de união, Eurásia é utilizado para designar todo o continente eurasiático, a Ilha Mundo, na terminologia de Mackinder. Europa mais Ásia. Em termos de intersecção, Eurásia é utilizado para designar o espaço intermediário entre a Ásia e a Europa. É o espaço terceiro, a terra central, Midland, o eixo geográfico da História, o Heartland na terminologia de Mackinder. É importante perceber essa distinção para compreender suas propostas estratégicas. Faz-se necessário delinear brevemente, agora, a grande estratégia apresentada por Dugin para a consecussão dos objetivos da Rússia enquanto poder eurasiático.

#### **2.3.1.2 Doutrina Monroe Eurasiática: O Inimigo Comum**

O que Dugin propõe como grande estratégia para a Rússia é a criação de uma grande aliança continental alicerçada em um único fator de integração, a oposição à projeção de poder americano (ou atlantista) em todo o continente, uma espécie de Doutrina Monroe para todo o

continente Eurasiático. A Negação do atlantismo, a rejeição do controle estratégico dos Estados Unidos e a rejeição aos valores econômicos, liberais de mercado, tal é o impulso global que seria capaz de abrir caminho para uma aliança política e estratégica duradoura.

Dugin acredita que a esmagadora maioria dos Estados e povos da Eurásia têm uma especificidade continental, "terrestre", em sua história nacional, tradições estaduais, e na ética econômica. A maioria desses estados e povos percebe a influência política e estratégica americana como um fardo que aliena a nação do seu destino histórico e as impede de ter real autonomia política. Assim, todas as diferenças internas, sejam elas religiosas, étnicas ou sócio-econômicas, encontrariam um forte e inabalável "denominador comum", a hostilidade para com o controle atlantista, o desejo de se livrar da custódia do exterior fortemente implantada pelos Estados Unidos, a fortaleza da "civilização do mar".

### **2.3.1.3 Um Império de Muitos Impérios**

Por um lado, Dugin reconhece que a Rússia não tem mais o status geopolítico da União Soviética e a condição de equilíbrio de poder do período bipolar foi desfeita. Por outro lado, ele percebe que a Rússia é a única potência capaz de criar as alianças e integrações necessárias para reverter o equilíbrio de poder no mundo. Apenas a construção de um mundo multipolar seria capaz de contrabalancear o poder em relação aos Estados Unidos e garantir a liberdade e autonomia dos diversos povos. Mas Dugin não acredita que a condição de multipolaridade venha a emergir espontaneamente. A Rússia teria um papel indispensável de congregar os diferentes polos de poder em uma aliança anti-atlântica.

Sendo assim, a Rússia não deveria agir a partir de uma estratégia meramente regional, mas aperceber-se como grande potência e desde o princípio agir para a consecussão de objetivos em escala global.

Obviamente, em sua visão, o direito internacional, a legitimidade pós-imperial, como chama, é apenas um reflexo da estrutura de poder do Sistema Internacional. Os Estados gozam de soberania jurídica, mas na verdade são apêndices econômicos e políticos da antiga ou da nova metrópole, sem qualquer grau de autonomia real. Nesse sentido, Dugin apela para o retorno de grandes formações políticas de tipo imperial. GrosRaum nos termos de Carl Schmitt. Um novo nomos da terra, uma nova ordem jurídica que reconhece a existência de múltiplos polos de poder e suas esferas de influência, repetindo, em grande medida, as ideias de Karl Haushofer. Existiria assim, uma espécie de confederação de impérios na Eurásia, aliados contra o inimigo comum.

#### 2.3.1.4 Os Três Eixos Fundamentais

A Própria ideia do eixo Berlim-Moscovo-Tokyo é tomada diretamente de Haushofer, embora tenha sido modificada por Hitler, com a quebra do pacto Ribbentrop-Molotov e a substituição de Moscovo por Roma.

Dugin projeta três eixos principais de integração a serem desenvolvidos pelo Heartland. O eixo Moscou-Berlim no Ocidente, o eixo Moscou-Tokyo no Oriente, e o eixo Moscou-Teheran para o Sul. Cada um desses polos de poder teriam autonomia sobre suas esferas de influência. Berlim como núcleo do império europeu, Tokyo do império Pan-Asiático e Teheran na Ásia Central. Dugin projeta ainda a criação de outros grandes espaços, como a civilização Indiana, e pondera sobre uma outra grande civilização Árabe e algum espaço para a China.

É interessante notar aqui a razão pela qual Dugin escolhe esses polos específicos como eixos de construção de sua estratégia continental. De início, já se nota que nenhum dos três polos são potências nucleares. Dugin evita tratar sobre o caso da Índia, não explica como o Irã absorveria o Paquistão em sua esfera de influência, e é extremamente avesso ao lugar da China em sua construção geopolítica, projetando inclusive o desmembramento da China entre diferentes polos de poder.

A Alemanha e o Japão são espaços integrados no mundo atlântico e marítimo, duas das principais potências econômicas e tecnológicas do mundo, mas são, justamente, os dois grandes perdedores na Segunda Guerra Mundial. Carecem de poder político para atingir verdadeira autonomia por não possuírem poderio militar e nem poder atômico. Dependem, portanto, da tutela e proteção americana. Para além do fator militar, os dois polos carecem significativamente de recursos naturais, minérios e energia, algo que a Rússia tem em abundância. Quanto ao Irã, algo parecido poderia ser dito, mas compete também a aversão natural do regime teocrático (e, portanto, de natureza telúrica) aos Estados Unidos. A aliança com o Irã também garantiria a saída para os mares quentes do Sul sem a necessidade de expansão ou anexação territorial.

Nesse sentido, Dugin imagina que existe grande complementariedade entre esses polos de poder. A cobertura nuclear oferecida pelos Estados Unidos à Europa e ao Japão deveriam ser substituídas pela cobertura russa, ao mesmo tempo que a Rússia garantiria o abastecimento energético e de recursos naturais para os dois polos. Em troca, a Rússia receberia o influxo econômico e tecnológico que necessita.

É interessante destacar que o livro Fundamentos da Geopolítica, o mais popular de Alexander Dugin, nunca foi traduzido para línguas ocidentais, apesar do autor possuir dezenas

de livros traduzidos. Um livro amplamente traduzido do autor é o Geopolítica do Mundo Multipolar. Que será analisado com pormenor no terceiro capítulo.

## **2.4 A ALMA: ASPECTOS ETNOSOCIOLÓGICOS**

No que tange ao segundo aspeto da tricotomia epistemológica do autor, Alexander Dugin adota uma perspectiva estruturalista, procurando compreender tendências e constantes socio-políticas a partir das forças culturais enraizadas que moldariam os diferentes povos. O autor passa a explorar, então, o conceito de etnos e de civilização como campos científicos válidos no estudo da ciências sociais (Dugin, 2017).

O objetivo de Dugin é confrontar a visão liberal que nega tais realidades estruturantes. O pensamento liberal adota uma ontologia atomizante na qual o indivíduo desvinculado de qualquer identidade coletiva assume o papel de ator social. Dugin formulou uma teoria política a partir do conceito de promoção de toda forma de identidade coletiva, a chamada Quarta Teoria Política.

### **2.4.1 A QUARTA TEORIA POLÍTICA**

Transcendendo o aspecto puramente geopolítico do pensamento de Alexander Dugin, adentra-se, então, em sua filosofia política. No livro A Quarta Teoria Política, Dugin apresenta a base de seu pensamento teórico como uma forma de superar aquelas que ele considera as três meta-teorias políticas que dominaram o cenário intelectual durante os séculos XIX e XX, o liberalismo, o marxismo e o fascismo.

Em face da derrota no campo militar do fascismo e do fim da União Soviética como bastião do pensamento marxista – associado ao distanciamento da China de suas bases marxistas – Dugin argumenta que essas duas meta-teorias políticas - incorporando todos os inúmeros diferentes ramos que se espalham do mesmo tronco ideológico – perderam seu lugar na história e sua capacidade de apresentar uma alternativa à ideologia liberal (Dugin, 2012, p. 20).

Em 1989, diante do fim da União Soviética, Francis Fukuyama enuncia sua Tese do Fim da História, primeiramente em um artigo intitulado “The End of History?”, e posteriormente expandida em seu livro de 1992. Sua obra apresenta uma síntese entre o fim da História Comteano da vitória da técnica e da razão e o fim da História hegeliano, na convicção de que a democracia liberal criava, efetivamente, a possibilidade do fim da dialética mestre-escravo,



através da ideia de soberania popular e dos direitos iguais dos homens. Sua tese, resumidamente, atesta que a democracia liberal e o capitalismo permaneceriam como a única aspiração política coerente capaz de se expandir em diferentes regiões e culturas pelo globo, homogeneizando, progressivamente, o mundo.

A História que estaria por encontrar seu fim no liberalismo político e econômico, seria, para Fukuyama, a transformação constante e unidirecional das sociedades humanas através de duas principais engrenagens: a busca por bem-estar físico e o acúmulo de conhecimento tecnológico que procura satisfazer esse desejo. Na busca por segurança e bem-estar, os Estados se veem gradativamente moldados por instituições liberalizantes e pelo discurso democrático.

No entanto, Alexander Dugin argumenta que, o momento mesmo em que o Liberalismo vence enquanto ideologia dominante coincide com seu fim e início de um novo paradigma ideológico totalizante, o pós-liberalismo. Os valores do racionalismo, cientificismo e positivismo, tão caros ao Liberalismo, teriam passado a ser criticados ou mesmo recusados e o grande valor contemporâneo passaria a ser a independência completa do indivíduo em relação a qualquer vínculo coletivo, à razão, à moralidade, à identidade.

O fenômeno que Dugin descreve tem semelhança com o conceito de Ideologia do Ocidente, apresentado pelo professor Sousa Lara no livro *O Terrorismo e a Ideologia do Ocidente*, de 2007, ou seja, ambos afirmam a inexistência de neutralidade ideológica e buscam traçar os elementos consensuais e os muitos “silêncios” que apontariam para a compreensão dos principais eixos dessa ideologia.

Dugin, no entanto, identifica de forma precisa qual seria o principal eixo ao qual está direcionada a ideologia pós-liberal: o conceito de indivíduo. Todas as formas de identidade coletiva – étnica, nacional, estatal, religiosa, de casta, etc. – opõem-se à consciência individual. O Liberalismo é aquele que liberta o indivíduo dos constrangimentos coletivos que sufocam a individualidade desse sujeito histórico. (Dugin, 2012, p. 40). O processo de libertação identitária de quaisquer vínculos coletivos estaria em franco processo de expansão no momento de ascensão do pós-liberalismo, como por exemplo no apelo transnacional, na libertação de restrições no campo da sexualidade humana, ou mesmo nos movimentos vanguardistas do trans-humanismo.

Para Dugin, os pressupostos ontológicos da ideologia liberal carregariam em si os gérmenes de sua própria dissolução. As forças da globalização econômica e cultural, associadas ao individualismo liberal acabariam por diminuir em grande medida a capacidade do Ocidente – a civilização marítima - de oferecer um modelo institucional atrativo ao mundo. O Pós-Liberalismo é justamente o estágio no qual o Ocidente começa a perder a força de estímulo e

atração sobre o mundo não-ocidental em todos os vetores da transição e convergência institucional, convergência esta que Fukuyama dava como certa ainda no início da década de 90.

É neste ponto em que a Teoria do Mundo Multipolar e a Quarta Teoria Política se encontram. A Quarta Teoria Política surge como uma tentativa de estabelecer uma ideologia que pudesse contrapor a ideia do liberalismo como discurso global dominante, sem, no entanto, valer-se do Comunismo e do Fascismo. Ao mesmo tempo, a Quarta Teoria Política não busca apresentar um modelo universalizante que deva ser adotado por todos os diferentes povos e nações.

A Quarta Teoria Política baseia-se em princípios como: 1) a liberdade para uma sociedade criar qualquer forma sociopolítica e sociocultural, sem intervenção externa; 2) reconhecimento do direito das sociedades criarem sistemas políticos religiosos, assim como seculares. Teologia e dogmas devem ser considerados como motivos sérios o suficiente para executar decisões políticas; 3) Reconhecimento da pluralidade e diferenças culturais como um valor superior a ser respeitado a nível global.

O Neo-Eurasianismo, para Dugin, é a manifestação geograficamente localizada da Quarta Teoria Política, aplicada à realidade cultural, religiosa e política da Rússia e seu entorno. A Quarta Teoria Política, no entanto, pretende apresentar instrumentos interpretativos (e legitimadores) para que os diversos Estados possam buscar em suas histórias, culturas e religiões as bases para seus processos autônomos de desenvolvimento institucional, político e econômico.

A Quarta Teoria Política toma portanto, como eixo central, a rejeição do conceito de indivíduo e a promoção de toda forma de identidade coletiva, unindo diferentes vertentes políticas, religiosas e culturais contra um inimigo em comum, a ideologia dominante liberal. Do ponto de vista geopolítico, o liberalismo é reconhecido como a tentativa de dominação da potência marítima - os Estados Unidos - sobre o mundo. Do ponto de vista etnosocial, o liberalismo se apresenta como uma ideologia universalizante que desafia toda cultura, religião e instituição, sujeitando-as aos seus axiomas.

## **2.5 O ESPÍRITO: ASPECTOS RELIGIOSOS E METAFÍSICOS**

Tratou-se até então das duas primeiras vertentes do pensamento de Alexander Dugin, sua geopolítica e sua filosofia política. Faz-se necessário agora o estudo do lugar da religião e dos aspectos metafísicos de seu pensamento. Essas três vertentes estão intimamente conectadas em toda sua produção intelectual, de tal forma que é impossível compreender por completo as

dinâmicas dos vetores geopolíticos que o autor delineia sem levar em conta seu entendimento sobre as dinâmicas culturais e também sua perspectiva de metafísica tradicionalista.

Na vertente metafísica, a maior influência de Alexander Dugin advém da Escola Tradicionalista, também conhecida como Filosofia Perenialista. Trata-se de um movimento intelectual e místico ligado ao autor francês René Guénon. Sedgwick (2004) apresenta três conceitos primordiais para a compreensão da filosofia Tradicionalista desenvolvida por Guénon: o primeiro é a crença na *philosophia perennis*, a ideia de que existe uma corpo de conhecimento metafísico primordial que está na origem de todas as grandes religiões – a “unidade transcendental das religiões”, título de um dos livros do discípulo de Guénon, Fritjhof Shuon; o segundo conceito é a ideia de Inversão na interpretação da modernidade – para a escola tradicionalista, o materialismo, o racionalismo e o individualismo são interpretados em termos de declínio e não de progresso; por último, Sedgwick destaca a ideia de restauração do Ocidente – que na visão Tradicionalista encontra-se em pleno processo de desintegração e colapso – através da revitalização do sagrado que estaria resguardado, sobretudo, nas sociedades orientais (Sedgwick, 2004, pp. 23-26).

Na visão original de Guénon, a restauração do sagrado no Ocidente se faria através da reintrodução de práticas iniciáticas, da transmissão do conhecimento perene entre elites intelectuais. Essas práticas deveriam ser encontradas em uma tradição religiosa viva que pudesse ser introduzida no Ocidente. Já as correntes heterodoxas do Tradicionalismo apontam para um influente intelectual italiano, Julius Evola, que tem grande influência no pensamento de Alexander Dugin. O Tradicionalismo de Evola, diferente de Guénon, assume a tarefa de restauração da tradição no Ocidente não apenas através da cultura e da religião, mas também através da ação política – a ideia do Império e suas conturbadas tentativas de influenciar intelectualmente o fascismo e o nazismo (Sedgwick, 2004).

De acordo com Sedgwick, o Tradicionalismo emerge na Rússia a partir da década de sessenta em um pequeno círculo de intelectuais autodidatas, totalmente marginalizados do poder ou da academia que acaba absorvendo uma influência maior do Tradicionalismo heterodoxo de Evola. Dugin estava entre esses intelectuais (Sedgwick, 2004, p.222).

Dugin também contribui com modificações sobre a filosofia Tradicionalista. Primeiramente, ele escreve um livro chamado “Metafísica do Evangelho: o Esotericismo Ortodoxo”, no qual ele defende que o Cristianismo Ortodoxo era uma tradição possível para o resgate da sacralidade no mundo moderno. A segunda alteração foi a introdução da teoria geopolítica e do Eurasianismo. Assim, o Ocidente, o bloco Atlântico passa a ser identificado

como o portador por excelência dos valores da decadência – *kali yuga* –, a ausência da espiritualidade e do conhecimento metafísico – o reino da quantidade. A Rússia, por outro lado, passa a ser vista como o repositório de uma tradição espiritual viva (Sedgwick, 2004, p. 226). É interessante notar que, para Dugin, o período soviético, apesar do ateísmo de Estado e da perseguição religiosa, acabou por preservar a Eurásia da influência ainda mais corrosiva dos valores liberais.

### 2.5.1 PERENIALISMO E O ECUMENISMO DISTANTE

Percebe-se, portanto, que as influências intelectuais de Dugin no âmbito religioso e metafísico não partem de uma visão teológica tradicional, dentro de uma única vertente religiosa, nem mesmo partem de uma radicalização sectária, como acontece com os diversos movimentos de extremismo religioso. O Perenialismo – ou Tradicionalismo – que o autor advoga – e que é o tema mais permanente de sua atividade intelectual desde a juventude – apresenta a si mesmo como uma forma superior – e mais profunda – de interpretação das religiões, mas que as abarca e sobretudo, estimula a existência e profusão de diferentes sistemas religiosos. A noção de *philosophia perennis*, a existência de um corpo de conhecimento metafísico primordial que estaria subjacente nas mais variadas religiões tradicionais, implica na adoção de um estranho ecumenismo, que eu denomino “ecumenismo distante”.

O tradicionalismo do qual Dugin faz parte considera diversos segmentos religiosos nas suas mais variadas expressões – sobretudo os mais antigos – como os repositórios do verdadeiro conhecimento metafísico e transcendente – a verdade por excelência. É esperado de um perenialista que ele seja partícipe de uma religião tradicional, seja ela qual for – entende-se como não tradicional as igrejas protestantes e todo ou qualquer grupo religioso criado já a partir do período moderno. Portanto, é comum a adesão a diferentes segmentos religiosos e a participação ativa em suas liturgias, costumes e orações, interpretando, no entanto, todos os aspetos da vida religiosa de uma forma esotérica particular, a partir do Perenialismo. O próprio René Guenón converteu-se ao Islamismo de vertente Sufi, mas escrevia profundas análises sobre metafísica hindu, cristã e budista.

Um dos pontos relevantes para compreender o pensamento perenialista é a dicotomia entre exoterismo e esoterismo. O exoterismo é todo aspecto mais externo da vida religiosa, como os ritos, a moral, os dogmas. Já o esoterismo abarca o aspecto mais profundo da tradição ao qual só tem acesso um pequeno número de iniciados, que por sua vez diferem-se em graus

de conhecimento. É nesse nível mais profundo e esotérico que as religiões, segundo os perenialistas, convergem para um único sistema de conhecimento.

É importante ressaltar que o Perenialismo não pode ser confundido com o movimento ecuménico. Perenialistas rejeitam os movimentos ecuménicos como tentativas de interpretação das religiões com base em valores morais modernos. O único ecumenismo aceite por essa escola de pensamento é o ecumenismo esotérico, e que se dá somente entre uma elite de iniciados.

Essa forma de interpretar as religiões tem implicações políticas importantes. Em primeiro lugar, o Perenialismo implica na negação de uma visão supremacista, de dominação por parte de um único segmento religioso. Por outro lado, a insistência na preservação e no retorno da Tradição a partir das religiões tradicionais, implica no estímulo a movimentos políticos de cariz religioso e cria uma ponte de diálogo entre diferentes grupos religiosos, respeitando, no entanto, uma ideia de geografias religiosas, de espaços civilizacionais independentes.

Esse “ecumenismo distante” que surge naturalmente da filosofia perenialista coaduna perfeitamente com a ideia esferas de influência – grandes espaços civilizacionais centrados numa visão de mundo religiosa - como preconizado por Samuel Huntington. Vê-se aqui também as raízes do ecletismo da Quarta Teoria Política de Alexander Dugin, que busca promover todo tipo de movimento político de cariz mais holista e comunitário – sobretudo os movimentos de influência religiosa – em detrimento da visão materialista e liberal do Ocidente.

É nessa chave interpretativa que se compreende o fato do autor ser cristão ortodoxo - participa da seita dos Velhos Crentes - e apoiar o fortalecimento da Igreja Ortodoxa na política russa e ao mesmo tempo ter grande penetração entre lideranças muçulmanas russas, cazaques e turcas. O *think tank* Movimento Internacional Eurasia, liderado por Dugin, tem em seu corpo diretor as principais lideranças muçulmanas e budistas da Rússia. Essa espécie de visão ecumênica favorece não só a política externa – sobretudo na aproximação a países de maioria muçulmana, como também colabora para mitigar tensões religiosas internas, dado que a Rússia possuiu uma significativa minoria muçulmana. O próprio Eurasianismo clássico, como já discutido, diferenciava-se dos eslavófilos pela percepção do caráter multicultural da Rússia e aceitação da influência turco-otomana na formação da cultura russa.

### **2.5.1 O TEMPO CÍCLICO E A RESTAURAÇÃO DA ORDEM**

Um dos pilares da visão Perenialista é a ideia de restauração da tradição – sobretudo no Ocidente – através da revitalização do sagrado que estaria resguardado nas sociedades orientais

(Sedgwick, 2004, pp. 23-26). A visão de um passado idílico e de um futuro cada vez mais caótico e distante da sacralidade está presente na metafísica da maioria das grandes religiões – os ciclos hindus, taoistas e budistas, os apocalipses cristãos e muçulmanos. E em todas elas há também a ideia de restauração da ordem no “fim dos tempos” das religiões abraâmicas, que para as religiões orientais normalmente coincide com o início de um novo ciclo.

Baseando-se numa perspectiva não linear do tempo, Dugin critica a visão monotônica da ideia de modernização e progresso – técnico, político e social. Para o autor, o otimismo histórico que seria compartilhado entre as três principais teorias políticas – liberalismos, comunismos e fascismos – estaria enraizado na visão de mundo ocidental e secular – e carregaria a ideia de homogeneização do mundo através do pressuposto de que as sociedades não ocidentais estariam em estágios “menos civilizados”.

Ao invés de crescimento e progresso, Dugin apela para os valores tradicionais de equilíbrio, de harmonia, e para o mito do eterno retorno. Sem descartar completamente os elementos da modernidade, o autor insiste na possibilidade de retomar elementos das sociedades antigas e tradicionais.

### **CAPÍTULO III – RELIGIÃO E GEOPOLÍTICA**

Após analisarmos os principais pressupostos teóricos e ontológicos que suportam o pensamento de Alexander Dugin, o presente capítulo dedica-se ao cerne desse trabalho de pesquisa: discutir os mecanismos pelos quais o autor estabelece a relação entre o retorno à religião e as dinâmicas geopolíticas contemporâneas.

Ao se analisar a obra de Dugin, torna-se evidente que o autor tem como pano de fundo as discussões que surgiram no início da década de 90 a respeito da conformação da nova ordem mundial que viria a surgir com o fim da União Soviética e que contrapôs duas teorias – o famoso debate na revista *Foreign Affairs* entre Francis Fukuyama e Samuel Huntington, a Tese do Fim da História e a Tese do Choque de Civilizações.

Mais que prognósticos estratégicos e geopolíticos, as teses apresentadas incorporam discussões de fundo ontológico. Aijaz Ahmad desenvolve o argumento de que, apesar das diferenças do ponto de vista político e mesmo dos objetivos estratégicos, a tese de Fukuyama tem grande convergência com posições de teóricos pós-modernos, desconstrutivistas e pós-colonialistas (Ahmad, 1997). Alexander Dugin, por sua vez, deixa-se influenciar fortemente pela tese de Huntington, mas acrescenta uma série de elementos inovadores à visão do politólogo americano.

Pode-se destacar três conceitos fundamentais que subjazem a análise de Alexander Dugin e explicam como a religião e os elementos arcaicos de sociedades tradicionais podem modular a geopolítica contemporânea e fundar uma nova ordem mundial:

- 1) O conceito de Pós-Occidente;
- 2) As Múltiplas Modernidades;
- 3) As Esferas de Influência Civilizacionais: o retorno dos Impérios.

#### **3.1 O Pós Occidente: da Pós-História à Crise da Transição:**

Uma importante contribuição de Alexander Dugin para a tese do Choque de Civilizações de Huntington é o conceito de pós-Occidente, a transformação qualitativa do próprio epicentro da modernidade a partir do fim da União Soviética. A pós-modernidade no Occidente seria, então, um dos principais fatores para a consolidação cultural e política de um mundo multipolar.

### 3.1.1 O Retorno da Religião:

O fim da União Soviética que marca uma transição dramática, não apenas para os 15 Estados que deixam a unicidade, mas para todo o mundo, uma vez que finda a única oposição efetiva ao Ocidente do ponto de vista geopolítico e ideológico. O conceito de modernidade pós-socialista, como defende Francisco Martínez, confunde-se com o conceito de *late-modernity*, de pós-modernidade (Martínez, 2013), não apenas pela simultaneidade dos fenômenos. Existe uma relação de causa e efeito, pois é apenas com a retirada da alternativa socialista que se faz possível a expansão inexorável do processo de globalização.

Alexander Dugin defende que o Ocidente, após ter alcançado seu momento de máxima manifestação com o fim da Guerra Fria, transita para um estado qualitativo diferente, que ele chama de pós-Ocidente – o irmão siamês da condição pós-Soviética. Nesse estágio, o Ocidente começa a perder a força de estímulo e atração sobre o “Resto”, a “Periferia”. Afinal, se já não é possível definir uma cultura nacional unificada, se tudo o que resta é o indivíduo e um contrato social, por quais parâmetros um Estado supostamente em transição (para o modelo ocidental) construiria sua identidade nacional fragmentada? Para Dugin, a “pós-história” de Bradillard ou “fim da história” de Fukuyama descrevem tendências efetivas da condição pós-moderna, mas tratam-se de fenômenos cujo epicentro é o Ocidente e se manifesta com graus menos intensos nas demais sociedades. É essa diferença que abre a possibilidade do retorno da História, possibilidade que Dugin assume como projeto.

### 3.1.2 A Pós-História: das esquerdas pós-modernas à Fukuyama

No Ocidente, o período do pós II Guerra Mundial, é marcado pela ideia do crepúsculo das ideologias que, como aponta Souza Lara, baseia-se na ideia positivista dos Três Estágios Ideológicos de Auguste Comte, correspondentes a três fases históricas lineares e tendentes à estabilização: a fase Teológica - alicerçada no mito e na religião -, a fase Metafísica – ideologias e doutrinas -, e, por fim, a fase Científica – a sociedade do pragmatismo e da técnica (Lara, 2015, pp. 56, 589). O crepúsculo das ideologias também aparece nesse período como um lamento, sobretudo entre pós-marxistas que liam a história teleologicamente, baseados na tradição hegeliana, a História entendida a partir da busca pelo fim da dialética mestre-escravo, a vocação para a Liberdade. Diante do barbarismo tecnológico e industrial do Nazismo, do desencanto com a alternativa soviética, o fim da História surge nos autores da Escola de



Frankfurt como pessimismo, o reconhecimento da impossibilidade de sua realização (Ahmad, 1997, p.355).

A partir do final da década de 1960, no entanto, os temas levantados entre autores como Adorno, Horkheimer e Walter Benjamin - o eclipse da razão, a ambiguidade do progresso, a massificação da cultura, a impossibilidade de projetos revolucionários -, deixam de ser percebidos de forma negativa. Aijaz Ahmad argumenta que, entre os autores pós-modernos, desconstrutivistas e pós-estruturalistas, a pós-história é percebida como uma liberação positiva das amarras da razão – que se expressa na busca pela individuação e pelo prazer (Ahmad, 1997, p. 356).

Em 1989, diante do fim da União Soviética, Francis Fukuyama enuncia sua Tese do Fim da História, primeiramente em um artigo intitulado “The End of History?”, e posteriormente expandida em seu livro de 1992. Sua obra apresenta uma síntese entre o fim da História Comteano da vitória da técnica e da razão e o fim da História hegeliano, na convicção de que a democracia liberal criava, efetivamente, a possibilidade do fim da dialética mestre-escravo, através da ideia de soberania popular e dos direitos iguais dos homens. Sua tese, resumidamente, atesta que a democracia liberal e o capitalismo permaneceriam como a única aspiração política coerente capaz de se expandir em diferentes regiões e culturas pelo globo, homogeneizando, progressivamente, o mundo. Como afirma:

“Podemos estar a assistir ao fim da história enquanto tal, isto é, ao ponto terminal da evolução ideológica da humanidade e à universalização da democracia liberal ocidental enquanto forma final de governo humano”.  
(Fukuyama, 1992, p.18).

Para Fukuyama, os grandes conflitos internacionais estariam, possivelmente, terminados. O autor considera a possibilidade de conflitos de menor escala, principalmente em países do terceiro mundo, mas sobretudo as grandes potências estariam a adentrar numa era de consensos. Isso era verdade não apenas para a Europa, mas também para potências como Rússia e China, pois os grandes dissensos ideológicos haviam terminado, o pensamento liberal e democrático estava em vias de se espalhar por todo o globo e as disputas tenderiam a acontecer apenas no campo técnico e econômico.

A História que estaria por encontrar seu fim no liberalismo político e econômico, seria, para Fukuyama, a transformação constante e unidirecional das sociedades humanas através de duas principais engrenagens: a busca por bem-estar físico e o acúmulo de conhecimento tecnológico que procura satisfazer esse desejo. Em Fukuyama, existe uma conexão necessária

entre avanço tecnológico e liberalização econômica, ou seja, os Estados acabam por ser obrigados a adotar novas tecnologias, primeiramente para a própria sobrevivência militar e, também, para melhorar a própria performance econômica. Na busca por segurança e bem-estar, os Estados se veem gradativamente moldados por instituições liberalizantes e pelo discurso democrático.

### **3.1.3 A crise da Transição: do pós-Sovietismo ao pós-Occidente**

Em concordância com as perspectivas de Fukuyama, parte significativa dos estudos sobre o espaço pós-soviéticos dedicam-se a transitologia, a análise do processo de convergência dos Estados do espaço pós-soviético aos padrões do Estado racional-legal weberiano, da democracia e das condições institucionais condizentes com a economia capitalista. Taras Kuzio (2001) defende que o processo de transição deve ser entendido em quatro dimensões interdependentes: democratização, construção de instituições de mercado, a burocratização do Estado e a consolidação da coesividade nacional.

Francisco Martínez, em seu artigo *Post-Socialist Modernity*, apresenta uma contestação ao estudo acrítico da transitologia. Sua crítica recai justamente sobre o fato de que as condições que se apresentam no sistema internacional contemporâneo não são mais a do Estado moderno weberiano, mas sim as condições da pós-modernidade (*late modernity*): a atomização social, circulação transnacional do capital, mudanças tecnológicas aceleradas, o multiculturalismo. As condições para realizar a unificação e centralização do poder no Estado burocrático, e para a consolidar uma economia de mercado nos Estados do espaço pós-soviético é dificultada por dinâmicas que nascem dos próprios Estados ocidentais – aqueles que serviriam de modelo (Martínez, 2013).

Do ponto de vista econômico, pode-se destacar o caso da América Latina e dos países do Espaço pós-Soviético que adotaram as medidas econômicas renunciadas pelo Consenso de Washington. Esses países apresentaram crescimento medíocre nos últimos 25 anos e evidenciaram um forte processo de desindustrialização, ao mesmo tempo em que os países do Leste Asiático – que não seguiram o modelo Ocidental – foram significativamente beneficiados nesse mesmo período ao adotar medidas protecionistas e manter a direção estatal da economia no modelo de crescimento via exportações.

A adoção do regime democrático, o segundo vetor da transição apontado por Kuzio (2001), tem se mostrado como um instrumento ambíguo, sobretudo em países onde existe forte pluralismo cultural, linguístico e religioso. Não raro, a adoção ou imposição (*regime change*)

da democracia atua no sentido do fortalecimento de poderes tradicionais, das guerras civis e da fragmentação do Estado, como é verificável em África e no Oriente Médio.

Na terceira e quarta dimensão da transição, a construção do Estado e da coesividade nacional, tanto o liberalismo à direita quanto as esquerdas pós-modernas oferecem cada vez menos subsídios ideológicos para alcançar tais objetivos. A condição pós-histórica apontada por Ahmadj(1997) revela o ceticismo quanto à construção de projetos sociais coletivos viáveis, o eclipse da razão, a dispersão da preocupação política coletiva em uma série de demandas de emancipação ao nível do indivíduo. A essas tendências ideológicas no Ocidente, associa-se os movimentos migratórios e a dissolução da coesividade cultural nas cidades cosmopolitas. As dinâmicas sociológicas e ideológicas do Ocidente apontam no sentido inverso da construção de uma identidade nacional coesiva. O processo de transição encontra-se em crise.

Diante desse cenário, Alexander Dugin defende que o Ocidente, após ter alcançado seu momento de máxima manifestação com o fim da Guerra Fria, transita para um estado qualitativo diferente, que ele chama de pós-Ocidente – o conceito simétrico e simultâneo da condição pós-Soviética (Dugin, 2017). Nesse estágio, o Ocidente começa a perder a força de estímulo e atração sobre o mundo não-ocidental em todos os quatro vetores da transição e convergência que Fukuyama dava por certa ainda no início da década de 90. O impulso de desenraizamento que já residia nos pressupostos ontológicos do Liberalismo – a ideia de indivíduo – chega a seus limites extremos e torna-se num impulso de dissolução de toda e qualquer identidade coletiva. Nação, etnia, religião, família, sexo e até mesmo conceitos como espécie humana passam a ser questionados no Ocidente (Dugin, 2012).

Ao mesmo tempo, a ausência de um inimigo claro no Oriente coloca em questão a própria relação entre os dois polos do mundo Ocidental – Os Estados Unidos e a Europa, que passam a divergir progressivamente quanto a seus interesses geopolíticos. Essa conjunção de fatores abre espaço para que os Estados não ocidentais passem a buscar alternativas para seus processos de desenvolvimento, tanto do ponto de vista econômico, institucional e estratégico militar. Não raro, voltam-se para seus próprios arcabouços históricos e culturais na tentativa de construir um caminho autóctone de desenvolvimento. Já não existiria apenas um único modelo para o desenvolvimento – o Ocidental – para o qual todos os outros Estados deveriam convergir. Passa-se a pensar no conceito de Múltiplas Modernidades.

### **3.2 As Múltiplas Modernidades**

### 3.2.1 Multipolaridade e o Choque de Civilizações

Em 1994, em seu livro *Diplomacy*, Henry Kissinger fazia um prognóstico do que acreditava que viria a ser o grande jogo no século XXI, e projetava um retorno à mecânica de equilíbrio de poder que existiu até o século XIX, mas, desta vez, em escala global:

O sistema internacional... Consistirá de no mínimo seis potências maiores – Estados Unidos, Europa, China, Japão, Rússia e, provavelmente, Índia – e grande número de países de tamanho médio e pequeno. Ao mesmo tempo, as relações internacionais tornar-se-ão globais. (Kissinger, 2012, p. 7)

Uma das obras de maior destaque nessa discussão foi a de Samuel Huntington que, em seu livro “O Choque de Civilizações e a Mudança na Ordem Mundial”, concorda com a previsão de Kissinger, mas destaca o fato que é pouco sublinhado pelo primeiro: no sistema europeu, as nações que se equilibravam pertenciam à mesma civilização, partilhavam o mesmo *background* cultural, com exceção do Império Otomano, que não tinha influência decisiva no grande jogo – o “irmão ferido”- e a Rússia, que, por sua vez, é um Estado-ponte entre o Oriente e o Ocidente. A nova ordem que emerge no início do século XXI, por outro lado, apresenta como principais potências Estados pertencentes a civilizações muito diferentes (Huntington, 2009, p. 28).

A tese fundamental de Huntington é que, com o desmembramento da União Soviética, a ordem internacional bipolar daria lugar a uma ordem política multipolar e, pela primeira vez, multicivilizacional. Anunciava não apenas a emergência de múltiplos polos de poder, como também enfatizava o fato de que esses polos pertenceriam a diferentes civilizações, e que, portanto, as identidades culturais, étnicas e principalmente religiosas passariam a ser elementos preponderantes no relacionamento entre Estados, em sua busca por coesão e na conflagração de conflitos e choques.

Na ausência de um modelo e uma ideologia de aplicação universal – o fim de todas as Metanarrativas (Ahmad, 1997, p.358) – os novos polos de poder voltam-se para suas próprias tradições culturais e religiosas como elemento de legitimação e construção de modelos institucionais autóctones – quase sempre de natureza mais autoritária. É nesse contexto que Alexander Dugin estabelece sua teoria política de caráter local, o Neo-Eurasianismo, e posteriormente, desenvolve uma teoria política de aplicação universal que tenta responder à nova ordem multipolar e pós-Occidental do Sistema Internacional: a Quarta Teoria Política.

### **3.2.2 As Múltiplas Modernidades de Samuel Huntington:**

Para Huntington, a utilização do conceito de civilizações e dos grandes espaços culturais está intimamente ligada a percepção do fenômeno do ressurgimento da religião no espaço público e da relevância que os sistemas religiosos têm na moldura de instituições políticas e econômicas. Na obra de Huntington há a constatação de que o mundo estaria se unificando economicamente e tecnologicamente, mas não socialmente: “As forças de integração no mundo são reais e são precisamente o que está gerando contraforças de afirmação cultural” (Huntington, 2009). Um grande confronto de valores se daria entre o Ocidente e “os restos” (os muitos não ocidentais).

O principal ponto de Huntington é separar o processo de modernização do processo de ocidentalização. Primeiramente, os Estados absorvem instituições e valores ocidentais e modernizam-se. Em seguida, há uma inflexão e essas sociedades passam a reivindicar os fundamentos de seus valores tradicionais e de sua cultura própria. (Huntington, 2009, p. 86). Para Huntington, a participação na cultura de consumo do Ocidente não significa que os outros povos aceitem os valores ocidentais, como o pluralismo social, a separação entre estado e igreja, a democracia, e, sobretudo, o individualismo. Há assim, uma contestação da ideia de progresso unilinear e monotemático para o qual todas as sociedades tenderiam no processo de modernização. Huntington baseia seus pressupostos no conceito de múltiplas modernidades elaborado por Eisenstadt e Johann Arnason, a existência de uma pluralidade de processos de modernização, que apresentam características comuns, mas evidenciam grandes diferenças entre si, sobretudo devido às estruturas pré-modernas que moldam as instituições e os valores de cada uma das sociedades – a religião e os valores tradicionais.

Alexander Dugin vai basear parte significativa de sua concepção da Teoria do Mundo Multipolar na obra de Samuel Huntington. O que é visto como ocaso das ideologias e fim das metanarrativas para Fukuyama, é visto como “racismo cultural” por Dugin. Para o autor, com o fim da ameaça comunista, a ideologia liberal tornou-se tão pervasiva que já não se reconhece como tal. Dugin critica frontalmente a naturalidade com que é tratada a ideia de transição e convergência do espaço pós-soviético e do mundo pós-colonial ao modelo ocidental. Trata-se, na visão do autor, da percepção de que os povos não-ocidentais estariam em um estágio menos civilizado, bárbaro e sub-normal (Dugin, 2017).

A Quarta Teoria Política é a tentativa de construção de uma nova ideologia que não se refira às outras três grandes ideologias: o Liberalismo, o Comunismo e o Fascismo. Dugin

procura construir uma resposta frontal à ideia de universalidade dos valores ocidentais. Sua teoria não se pretende universal no sentido de oferecer um modelo único aos problemas políticos e econômicos do mundo, como fazem o marxismo ou a democracia liberal. O que a Teoria do Mundo Multipolar pretende é desenvolver instrumentos interpretativos (e legitimadores) para que os diversos Estados possam buscar em suas histórias, culturas e religiões as bases para seus processos autônomos de desenvolvimento socio-econômico.

Ele busca apresentar o Multipolarismo como uma alternativa a dois tipos de globalismos: o globalismo *hard*, o globalismo *soft*, ambos vistos como expressões da supremacia do polo de poder ocidental sobre as demais regiões do mundo. O globalismo *hard* seria aquele baseado ostensivamente no *hard power* dos Estados Unidos e o globalismo *soft* seria aquele baseado nas relações multilaterais que agiriam pelo bem da “humanidade”, tomada como ideia agregadora.

Para Dugin, o conceito de *humanidade* carregaria uma visão de mundo estritamente ocidental. Do ponto de vista do multipolarismo, não existiria uma antropologia comum e qualquer tentativa de hierarquizar as sociedades humanas levaria a uma atitude “racista”. Para além da “euro-ocidental”, existiriam muitas outras “humanidades” - a Humanidade Hindu, a Humanidade Chinesa, a Humanidade Russo-Eurasiana, as Humanidades Árabes, Islâmicas, Africanas, Pacíficas, Budistas, Latino-Americanas, subsaarianas, e milhares de “micro-humanidades” constituídas por etnias e tribos. Cada qual possuiria suas tradições, culturas, rituais, visões de mundo, racionalidade e moralidade que conformariam diferentes formas de lidar com a política e com a economia.

### **3.3 As Esferas de Influência Civilizacionais e o Retorno dos Impérios**

Com o atentado do 11/9 e a Guerra ao Terror americana, muitos autores passaram a apontar para a obra de Huntington como o subsídio intelectual da estratégia neo-conservadora no Médio Oriente. Uma leitura atenta da obra de Huntington, no entanto, aponta para o caminho oposto da estratégia neocon. As civilizações, em Huntington, apresentam-se como centros de convergência para os Estados que a constituem e centros de dispersão para os Estados que a ela não pertencem. As afinidades culturais facilitam a cooperação e as diferenças culturais acirram a possibilidade de conflitos. Mas Huntington não estimula o conflito inter-civilizacional. O que Huntington antevê é a formação de esferas de influência ao redor de Estados-Núcleo, os

verdadeiros polos de poder que emergiriam no sistema multipolar. O Estado-Núcleo é um epicentro civilizacional tanto do ponto de vista de *hardpower* quanto de *softpower* cultural.

Nesse sentido, as civilizações de Huntington assemelham-se à visão dos Grandes Espaços de Ratzel e Schmitt, uma visão quase imperial. Houve muitas críticas à obra de Huntington, advindas tanto de autores realistas quanto liberais. Uma crítica constante era justamente a existência de guerras e tensões a acontecerem entre Estados pertencentes a mesma civilização segundo o critério de Huntington, como a guerra entre a Rússia e a Geórgia, ou então o desejo de integração na União Europeia por parte dos países do Leste europeu, ou mesmo da Turquia. Essas seriam provas, segundo os críticos, de que as semelhanças culturais e religiosas não seriam definidoras de convergências políticas.

A convergência civilizacional na obra de Huntington, no entanto, está intimamente ligada à percepção de que existe uma espécie de hierarquia entre os Estados que a constituem uma determinada civilização. Os Estados Núcleo são aqueles identificados por seus membros como a principal fonte da cultura civilizacional. Os mais poderosos e centrais culturalmente e possui uma esfera natural de influência. A convergência civilizacional pode acontecer pela via do *softpower*, ou por pressões e controle econômico e militar.

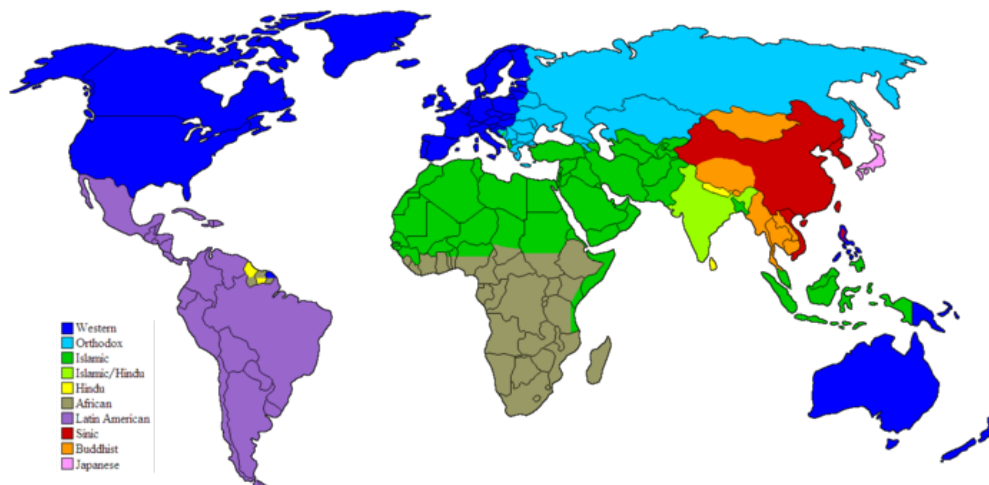
Em poucas páginas, Huntington descreve quais seriam suas prescrições para a paz no Sistema Internacional: o retraimento das pretensões de universalidade de seus próprios valores por parte do Ocidente e o reconhecimento da legitimidade da nova ordem multipolar: “Num mundo multicivilizacional, o caminho construtivo reside em renunciar ao universalismo, aceitar a diversidade e buscar os aspectos em comum” (Huntington, 2009, p.376).

Os prognósticos e recomendações de Huntington encontram total ressonância na obra de Dugin. O autor russo passa da construção do projeto Neo-Eurasianista para elaborações teóricas e ideológicas cada vez mais abrangentes e de aplicação universal. O Neo-Eurasianismo, para Dugin, é a manifestação local de teorias e conceitos que podem ser aplicados em qualquer outra civilização. A partir de então, Dugin passa a se dedicar a construção da Teoria do Mundo Multipolar, ou Quarta Teoria Política.

Uma das grandes diferenças encontra-se no fato de que Huntington prognostica a formação de grandes espaços baseado apenas nos fatores de similaridade cultural – e sobretudo religiosa -, prevendo a formação de oito grandes espaços, como no mapa a seguir<sup>4</sup>:

---

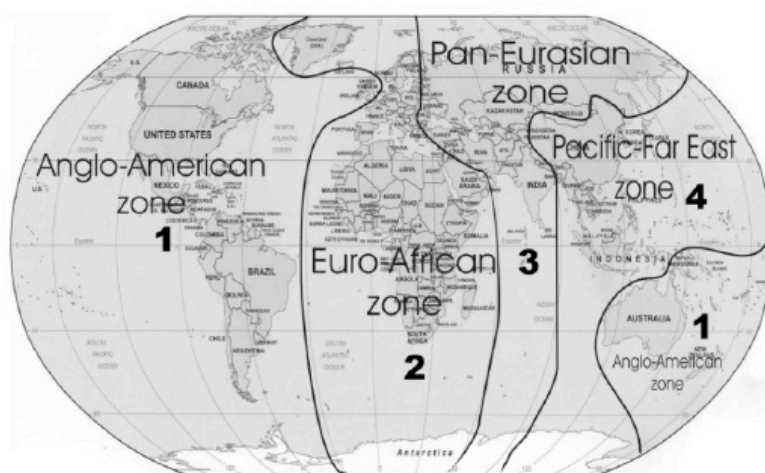
<sup>4</sup> Nota-se que Huntington considera muito remota a possibilidade de formação de um Grande Espaço Budista, assim como Subsaariano, restando, portanto, sete Grandes Espaços.



O Mundo das Civilizações: Pós 1990. Fonte: Huntington, 2009, p. 22-23

Huntington prognostica a emergência de nove polos de poder baseados em recortes civilizacionais: 1) a civilização Ocidental; 2) a civilização Latino-Americana; 3) a civilização Islâmica; 4) a civilização Ortodoxa; 5) a civilização Hindu; 6) a civilização sino-confuciana; 7) a civilização budista e 8) a civilização Subsaariana e 9) a civilização japonesa.

É interessante notar como o mapa geopolítico de Huntington obedece a divisão da geografia religiosa no globo. Dugin, por sua vez, visiona a formação de espaços multiculturais, baseando-se mais na percepção efetiva de poder e, sobretudo, na relação geopolítica entre civilizações marítimas e civilizações terrestres. Nesse sentido, o projeto de Dugin aproxima-se significativamente da formação de Grandes Espaços preconizada por Karl Haushofer, como pode-se notar no mapa abaixo:

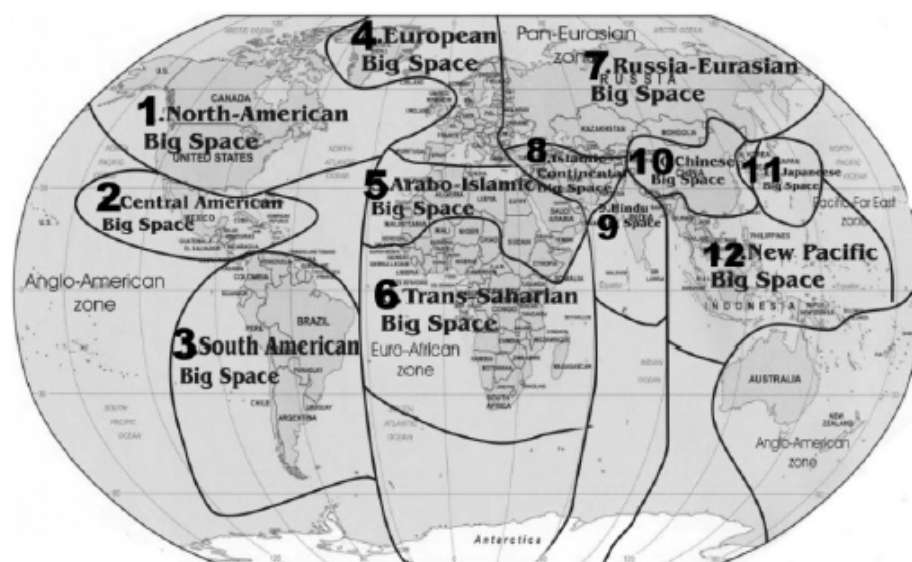


1. Zona Anglo-Americana, 2. Zona Euro-Africana, 3. Zona Pan-Eurasiana e 4. Zona Pacífico-Oriental.

Mapa do Mundo Multipolar: 4 Zonas, 4 Polos. Fonte: Dugin, 2012a, p. 82



Para Dugin, no entanto, a efetivação de uma nova ordem multipolar depende de forma decisiva do posicionamento em política externa da Rússia, a única capaz de restringir a influência do centro de poder da civilização marítima sobre os Estados geograficamente posicionados no interior-crescente – O *Rimland*. Assim, na visão de Dugin, a consolidação do espaço eurasiático no Heartland da Ilha Mundo seria a espinha dorsal de um projeto de ascensão da independência de outros polos de poder localizados no Rimland da Ilha Mundo: a Europa e a Ásia Pacífico em primeiro lugar, mas também todo o mundo islâmico, a Índia e, em menor grau, a América Latina, teriam maiores chances de tornarem-se espaços com maior autonomia política frente ao poder marítimo dos Estados Unidos. Num cenário de maior dispersão de poder, Dugin traça um mapa de Grandes Espaços que se assemelha muito mais ao prognóstico de Huntington:



1. Grande Espaço Norte-Americano, 2. Grande Espaço Centro-Americano, 3. Grande Espaço Sul-Americano, 4. Grande Espaço Europeu 5. Grande Espaço Árabo-Islâmico, 6. Grande Espaço Transaariano, 7. Grande Espaço Russo-Eurasiático, 8. Grande Espaço Continental Islâmico, 9. Grande Espaço Hindu, 10. Grande Espaço Chinês, 11. Grande Espaço Japonês, 12. Grande Espaço do Novo Pacífico

Mapa do Mundo Multipolar: Dispersão dos Grandes Espaços Fonte: Dugin, 2012a, p. 85

### 3.3.1 Religião na Estratégia Geopolítica de Alexander Dugin:

A obra de Alexander Dugin apresenta-se como uma importante chave interpretativa para compreender a conexão existente entre a racionalidade geopolítica da Rússia pós-Soviética, sobretudo após o primeiro governo Putin, e o retorno aos valores tradicionais e religiosos como elemento de legitimação tanto na ação política interna quanto externa.

Nota-se no pensamento de Alexander Dugin uma convergência com os paradigmas conciliadores entre materialismo e idealismo nas relações internacionais. Em sua visão, o Sistema Internacional passa por um momento de rutura, de transição da estrutura ideacional que conforma a percepção de interesses dos agentes. Essa mudança se dá por fatores de ordem material, mas também de ordem ideacional – e esses dois se influenciam mutuamente. A essa mudança de paradigma ideacional, segue-se uma disputa para o estabelecimento de um novo consenso normativo em escala global que subverta o modelo vigente de Estados Nacionais que se guia pelo valor da auto determinação dos povos, mas que é extremamente condicionados por princípios como: o liberalismo econômico nas relações comerciais, o respeito aos direitos humanos – conceito que abarca significados cada vez mais amplos –, a expectativa de convergência às instituições democráticas de direito, a liberdade de imprensa e a homogeneização cultural dos diferentes povos.

Dugin propõe uma alteração radical desses paradigmas, um novo *Nomos* da Terra – referência a Carl Schmit, importante influência intelectual para Dugin. Nesse novo consenso, a política internacional pós-moderna se daria através do concerto entre grandes polos de poder num mundo multipolar. Cada polo seria o centro estratégico de uma grande zona de influência – grandes espaços – divididos em linhas histórico-civilizacionais – nos quais já não caberia mais o conceito de Estado Nacional. Dugin não teme chamar a construção política que visiona pelo devido nome: Império.

Para Dugin, Império não tem uma conotação negativa. Pelo contrário. Trata-se de um arranjo político-territorial que combinaria um centralismo estratégico - sobretudo do ponto de vista militar - com grande autonomia regional do ponto de vista administrativo – com diferenças institucionais significativas ao nível local, tal qual acontecera em muitas formações imperiais, como no Império Persa ou mesmo no Império Romano, que abarcavam povos de diferentes religiões, culturas e formações políticas e os absorviam no sistema imperial, permitindo significativo grau de autonomia e liberdade religiosa.

O concerto internacional já não se basearia em valores universais a serem aplicados em todo o globo. A espacialidade passaria a ser o principal vetor existencial – um mundo dividido

em grandes espaços geopolíticos, mas também culturais, espirituais, nos quais o direito, as formas institucionais e a própria compreensão do Cosmos ficariam circunscritas e não buscariam se espalhar para além de suas fronteiras naturais.

Do ponto de vista do regime político a ser adotado por cada núcleo civilizacional e pelas inúmeras subdivisões administrativas internas que cada Grande Espaço possa vir a ter, Dugin alega que não há prescrições, nem consensos internacionais do que viria a ser o melhor regime, uma vez que essas opiniões partiriam de uma determinada visão do Cosmos que variaria abruptamente entre os povos. Sendo assim, cada polo de poder e cada povo teria total liberdade para escolher o modelo político, o código de direitos, a arquitetura institucional, os ritos e os costumes que lhes apetecesse, sem que qualquer instância internacional se possa utilizar da existência de um consenso moral global superior que vetaria tais decisões.

Não é difícil notar que tal posicionamento ideológico é capaz de exercer profundo apelo aos grupos políticos de cariz antidemocrático e oferecem fortes argumentos às autoridades de países de governo autoritário que sofrem pressões internacionais e muitas vezes até mesmo sanções econômicas – quando não agressão militar – justificadas pela não observância a valores tidos como consensuais no Sistema Internacional, como o desrespeito aos direitos humanos. Do ponto de vista tático, da ação de Dugin enquanto militante e articulador político, são esses mesmos os grupos com os quais o autor costuma buscar aproximação e apoiar publicamente. Na Turquia, aproximou-se do governo Erdogan e apoia as medidas de retorno da religião no espaço público turco. Na Síria, apoiou Assad contra toda a pressão ocidental – que apelava para razões humanitárias e para a indignidade de Assad por não ser um líder democraticamente eleito. É notório o apoio de Dugin – e também da política externa russa – ao regime teocrático do Irã, que se estende a todo o mundo Xiita – inclusive ao Hezbollah. Apoia o regime da Coreia do Norte e, com muito menos vigor pelo receio geopolítico, o sistema político chinês. Na Europa, Dugin está intimamente ligado ao movimento de ascensão de partidos populistas da chamada extrema-direita, assim como apoiou abertamente a eleição de Donald Trump à presidência dos Estados Unidos.

Na nova ordem internacional que Alexander Dugin visiona, a Rússia ocupa um lugar de destaque. Por um lado, em sua visão multipolar, a Rússia seria naturalmente um dos núcleos de poder a quem estaria sujeita uma grande zona de influência – que na visão geopolítica de Dugin, como visto, abrange basicamente toda a geografia da Comunidade de Estados Independentes – sobre a qual teria direitos naturais e históricos para exercer controle estratégico militar – seja através de acordos, criação de vínculos de dependência econômica, exercício de influência

cultural, o *soft power*, seja através de *hard power*, anexação ou subjugação – sem que outros polos de poder pudessem levantar questionamentos baseando-se em valores universais, como a autodeterminação dos povos, os direitos democráticos ou mesmo o apelo aos direitos humanos. Por outro lado, partindo da dicotomia terra-mar, Dugin reconhece na Rússia o elemento terra por excelência, o *heartland* de Mackinder, de tal forma que, para que o mundo multipolar emergja nesse conturbado período de indefinição desde o fim do bipolarismo, a Rússia teria um papel essencial, um pioneirismo necessário na afirmação enquanto polo de poder global – a espinha dorsal da Eurásia, como usa – para que outros polos de poder possam também se emancipar da tutela dos Estados Unidos da América. Para Dugin, a Rússia precisa ser a primeira a desafiar o *status quo* internacional, tanto ao nível militar-estratégico, como ideacional-legal, a fim de oferecer uma alternativa aos demais polos de poder, sobretudo no *himland* eurasiático – a Europa, a China, a Índia, o mundo Árabe, os Persas, o Japão.

É importante destacar que, mesmo quando se trata de conceitos geopolíticos, como a dicotomia terra-mar, Dugin extrapola as interpretações racionalistas-positivistas e pensa sempre em sentido mítico, como se o fato da Rússia ser a potência terrestre por excelência a nível global fosse na verdade a manifestação a nível material de verdades a nível transcendente. A terra, num sentido cosmogónico, é o símbolo da ordem e da criação, enquanto a água simboliza o caos e a dissolução. As mesmas associações de geografia tradicional Dugin faz com relação a dicotomia Oriente – Ocidente. O Oriente é o lugar do nascedouro do sol, da iluminação, da transcendência. O Ocidente é o poente, símbolo da morte, da escuridão. Entre Norte-Sul Dugin faz analogias semelhantes, de tal forma que a Rússia – ou Eurásia - se encontraria, nessa geografia sagrada, como espaço áureo, positivo e escatologicamente destinado a ser o instrumento de restauração do sagrado no mundo.

A essas interpretações de ordem mística, Dugin oferece também a roupagem ortodoxa, para o público cristão Ortodoxo da eurásia. A ideia da Rússia como a Terceira Roma como discutido anteriormente, ressoa fortemente com o público religioso ortodoxo. Ortodoxos acreditam que há inúmeras profecias de monges do monte Athos e outros monastérios que anteviram a morte do Czar, o grande período de perseguição no período soviético, mas que também anteviram o renascer da Rússia enquanto império cristão na “era final”, sempre com adornos apocalípticos. A vinculação entre a ordem política e a religiosa, a noção de Império cristão e o papel religioso do imperador ortodoxo ainda é algo forte na teologia ortodoxa. O imperador e o império cristão, na teologia ortodoxa, são o *Katehon*, aquele que impede a vinda do Anti Cristo ao mundo.

Assim, o sistema político imperial apregoado por Dugin ganha os seus contornos religiosos e místicos que extrapolam a mera racionalidade geopolítica. Dugin considera-se um tradicionalista na linha de Julius Evola. O primeiro livro que traduziu para o russo foi o livro “Imperialismo Pagão” de Evola. Um dos livros mais famosos do autor, “Revolta Contra o Mundo Moderno” também trata do tema do Império e da monarquia divinamente estabelecida, ou autocracia, como o regime político tradicional por excelência. Diz o autor:

“...as leis e instituições, como vinham de cima, assim, dentro dos quadros de todos os tipos realmente tradicionais de civilização, dirigiam-se para o alto. Um ordenamento político, económico e social criado integralmente apenas para a vida temporal, é coisa própria do mundo moderno, ou seja, do mundo da antitradição”. (Evola, 1989 p.50)

De fato, tal qual Evola, Alexander Dugin, quando lido atentamente, não visiona outra coisa. O império eurasiático do qual trata em suas obras de cariz mais propriamente geopolítico não poderia prescindir de um ordenamento político tradicional, a figura do autocrata ortodoxo e de um sistema institucional e legal baseado em pressupostos religiosos e com finalidades religiosas, tal qual o regime teocrático do Irã. Dugin não defende tais ideias devido a sua adesão ao cristianismo ortodoxo, como já tratado anteriormente, mas por ver na Ortodoxia a manifestação de elementos do tradicionalismo perenialista do qual é fervoroso aderente.

Ainda que os aspetos místicos do pensamento de Dugin não sejam o que mais atrai as elites intelectuais e políticas russas, é fato que o apelo ao “ecumenismo distante” apregoado por Dugin tem se mostrado um importante instrumento para a consecução de política interna e externa. Tal “ecumenismo” serve de base ideológica para apaziguar os conflitos étnico religiosos internos e formar as bases para a atração dos Estados maioritariamente muçulmanos que fazem parte do espaço pós-soviético para o campo de influência de Moscovo. Ao mesmo tempo que a diplomacia Ortodoxa trabalha no sentido de aproximar os países Ortodoxos da Rússia. Por outro lado, o mesmo “ecumenismo” do Neo-Eurasianismo permite à Rússia propor uma nova ordem global não mais calcada na ideia de soberania do Estado Nação e dos valores democráticos e liberais ocidentais, mas buscar parceria com Estados que tenham regimes políticos mais autoritários – sejam eles baseados em pressupostos religiosos ou não -, aproximação de interesses com Estados que apresentem conflitos territoriais e interesse de expansão – como é o caso da China; assim como aproximar-se dos Estados de maioria

muçulmana que compartilham de uma cosmovisão tradicional e portanto naturalmente avessa aos valores do secularismo ocidental.

## Conclusão

O presente trabalho de análise do pensamento e obra de Alexander Dugin guiou-se por uma pergunta: como, na formação do discurso do Neo-Eurasianismo do qual o autor é porta-voz, o retorno à religião é capaz de modular as dinâmicas geopolíticas tanto a nível regional – no espaço da Eurásia – quanto a nível global? A resposta não poderia deixar de ser complexa e foi construída ao redor de quatro conceitos que foram discutidos ao longo do trabalho. (1) O “ecumenismo distante” do Perenialismo, (2) as múltiplas modernidades de Huntington, (3) O pós-Occidente de Dugin e, por fim, (4) a refundação do sistema internacional em Esferas de Influência civilizacionais, o retorno dos Impérios.

A resposta começa pela compreensão da visão religiosa do próprio autor, que antes de ser cristão ortodoxo, é aderente a uma visão esotérico-filosófica, o Perenialismo de Guenon e Evola. A noção de *philosophia perennis*, a existência de um corpo de conhecimento metafísico primordial que estaria subjacente nas mais variadas religiões tradicionais, implica na adoção de uma espécie particular de ecumenismo, que esse trabalho denominou “ecumenismo distante” – a abertura para a existência e fortalecimento de múltiplas religiões – sobretudo as mais antigas e tradicionais – mas apenas em suas áreas geográficas históricas. As implicações dessa visão na política interna russa são observáveis na aproximação que o Movimento Eurásia, de Alexander Dugin, tem gerado entre as lideranças dos segmentos religiosos considerados tradicionais na Rússia, a Ortodoxia, o Islão e o Judaísmo. O diálogo, juntamente com o apoio governamental explícito, tem servido como meio de apaziguar conflitos internos com minorias étnicas. Ao mesmo tempo, o governo dificulta o estabelecimento de outros segmentos religiosos, sobretudo movimentos de origem cristã protestante ocidentais e seitas muçulmanas.

Do ponto de vista internacional, o Perenialismo de Dugin ganha contornos mais complexos. As múltiplas modernidades respondem pela separação entre o processo de modernização e o processo de ocidentalização. Primeiramente, os Estados absorvem instituições e valores ocidentais e modernizam-se. Em seguida, há uma inflexão e essas sociedades passam a reivindicar os fundamentos de seus valores tradicionais e de sua cultura própria em seu processo de desenvolvimento.

A discussão a respeito da ordem sistêmica internacional que emergirá no século XXI tem ganhado contornos para além da mera configuração geopolítica e do equilíbrio de poder. A dicotomia entre unipolaridade e multipolaridade confronta-se também no campo da própria ontologia e epistemologia. No Ocidente, a pós-história liberal de Fukuyama encontra estranha concordância no pensamento pós-moderno das esquerdas, como defende Ahmadj (1997). Dugin defende que o ponto de convergência entre o pensamento liberal e o pós-modernismo é a centralidade no indivíduo, o principal ente de razão na ação política – totalmente desvinculado de todas as formas de identidade coletiva – étnica, religiosa, nacional, estatal, e até mesmo de gênero.

Contra a ideia de fim da história, encontra-se o tradicional mito do Eterno Retorno, presente nas mais variadas tradições religiosas e atualizadas em Nietzsche e Evola. O tempo não é visto de forma linear, todas as possibilidades humanas estão presentes a cada instante e são passíveis de manifestação. O retorno da religião e do império, que para o pensamento progressista não pode ser concebida como factível, para Dugin é um projeto, a manifestação do sagrado que sempre se atualiza.

A tese do Choque de Civilizações de Huntington se sobressai como principal influência para Dugin no que tange a relação entre geopolítica e religião. Dugin, no entanto, acrescenta importantes aspetos, como o conceito de pós-Ocidente: as tendências à dissolução cultural, atomização social, dispersão econômica e apatia política que passaram a se manifestar com maior intensidade no Ocidente – o epicentro da modernidade –, acabam por diminuir o poder de atratividade e convergência do modelo ocidental para o resto do mundo. A força centrípeta da modernidade foi substituída pela dispersão da pós-modernidade. Nesse estágio pós-Occidental, as religiões e valores culturais tradicionais passam a apresentar elementos seguros para a legitimação política, a coesão social, e para a construção de modernidades alternativas no mundo não ocidental. Dugin não se posiciona, no entanto, como mero analista de tendências geopolíticas. Ele é um militante e estrategista de uma revolução conservadora que se pretende global.

As ideias de Dugin tem aparecido em artigos acadêmicos e na literatura especializada de Relações Internacionais ocidentais, não para menos, como algo a ser temido e criticado. Na revista *Foreign Affairs*, Dugin é retratado como o filósofo por trás da invasão da Crimeia, “o Cérebro de Putin” (Barbashin & Thoburn, 2014). Andreas Umland é um autor que tem dedicado parte significativa de seus estudos à crítica ao pensamento e ação política de Dugin. Artigos com títulos como: “tendências patológicas no Neo-Eurasianismo russo” (Umland, 2009), ou “a

transformação de Alexander Dugin de um marginal lunático a editor político mainstream” (Umland, 2010) demonstram claramente a posição antagônica com a qual o autor se refere a seu objeto de estudo. Umland advoga a tese de que Alexander Dugin e o Neo-Eurasianismo que apregoa deveriam ser enquadrados na categoria dos neo-fascismos; evidencia suas vinculações intelectuais e políticas com autores fascistas e nazistas e abomina suas ideias como extremamente perniciosas para a política russa e para a paz global. Umland é contrário a enumeração de Dugin entre autores Perennialistas (Shekhovtsov & Umland, 2009) e até mesmo nega que o Neo-eurasianismo de Dugin seja, de facto, eurasiático (Umland, 2018).

Por mais pertinentes que possam ser as críticas como as de Umland, elas não discutem e demonstram inconsistências nos pressupostos do pensamento de Dugin em si, apenas rechaçam suas ideias à luz dos valores ocidentais da democracia, dos direitos humanos, enfim, justamente dos valores que Dugin expressamente busca usurpar do lugar de baliza moral universal. Parte significativa dos artigos revisados para a consecução do presente trabalho apresentavam o mesmo tipo de postura diante da obra do autor.

Faz-se necessário, portanto, a crítica à obra de Dugin a partir de uma discussão de fundo filosófico que dialogue de fato com os questionamentos que o autor levanta e que busque discutir as inconsistências que surgem em seus próprios pressupostos e conceitos-chave. Não fica claro, por exemplo, como o autor coaduna o caráter eminentemente universalista da moral cristã e do alcance da missão cristã com a circunscrição da moralidade e da própria visão religiosa em espaços geográficos circunscritos. O Cristianismo, assim como o Islamismo, são religiões de caráter universalista – abarcam o todo da humanidade – e carregam em seu cerne a ideia de igualdade entre os homens, do valor inerente da pessoa e a necessidade de expansão da mensagem de salvação – ou da Umma, no caso do Islã - à toda humanidade. Pode-se inferir que o moderno e humanista conceito de direitos humanos tem seus alicerces na radicalidade do universalismo que o Cristianismo trouxe ao Ocidente. É esse mesmo caráter universalista que dificulta a aceitação do ecumenismo, mesmo o “ecumenismo distante” que Alexandre Dugin apregoa por parte de autoridades religiosas. Para Dugin os sistemas religiosos são apenas expressões exotéricas de uma verdade comum e superior de ordem esotérica, mas não é isso o que pensa a maior parte das pessoas religiosas, incluindo as autoridades ortodoxas russas, ou islâmicas.

A resposta para esta questão e outras que possam vir a aparecer parece estar em um único elemento chave: o inimigo comum. A obra de Dugin é tão eclética, referencia autores de influências tão distintas e busca juntar atores políticos de interesses tão diversos que é



impossível que não se encontre dezenas de inconsistências e pontos de atrito em sua teoria política e estratégia geopolítica. O único elemento constante capaz de unificar tão variados interesses é a existência de um inimigo em comum, os Estados Unidos da América, ou o Atlantismo, como costuma chamar a conjunção de forças da NATO, do ponto de vista geopolítico, e o Liberalismo (filosófico, político e econômico) do ponto de vista ideológico, à direita e à esquerda. O pensamento político de Alexander Dugin não foi feito para o depois, para pensar os pormenores da conformação da Nova Ordem Internacional multipolar. Seu pensamento político apresenta os elementos possíveis para *forjar* uma Nova Ordem multipolar, seja qual for, e conquanto tenha a Rússia o seu espaço de primazia.

## Bibliografia

Ahmad, A. (1997). *Postcolonial Theory and the Post Condition*. The Socialist Register, 33, pp. 353-381.

Beisswenger, Martin (2015). *Metaphysics of the Economy: The Religious and Economic Foundations of P.N. Savitskii's Eurasianism*. In Mark Bassin & Sergey Glebov & Marlene Laruelle. *Between Europe & Asia: The Origins, Theories and Legacies of Russian Eurasianism*. Pittsburgh: University of Pittsburg Press, pp. 97-112

Brugnara, Frederico Augusto (2013). *A Política Russa no Espaço Pós-Soviético: a Influência do Neo-Eurasianismo e dos Recursos Energéticos*. ISCSP: Lisboa.

Castro, Andreia Soares (2010). *'Urbi et Orbi': A Relevância da Religião na Vida Pública Globalizada*. ISCSP: Lisboa.

Coutinho, José Pereira (2012). *Religião e Outros Conceitos*. Revista da Faculdade de Letras da Universidade do Porto, XXIV, pp. 171-193.

Dugin, Alexander (2000). *Основы геополитики (геополитическое будущее России)* [Fundamentos da Geopolítica: O Futuro Geopolítico da Rússia]. АРКТОГЕЯ-центр: Moscou

\_\_\_\_\_ (2012a). *Geopolítica do Mundo Multipolar*. Editora Austral: Curitiba.

\_\_\_\_\_ (2012b). *A Quarta Teoria Política*. Editora Austral: Curitiba.

\_\_\_\_\_ (2012c). *Teoria do Mundo Multipolar*. IAEG: Lisboa.

\_\_\_\_\_ (2017). *The Rise of The Fourth Political Theory: The Fourth Political Theory vol.II*. Arkto: Londres.

Durkheim, Emile (1995). *The Elementary Forms of Religious Life*. The Free Press: Nova Iorque.

Eliade, Mircea (1992). *O Sagrado e o Profano*. Martins Fontes: São Paulo.

Fukuyama, Francis (1992). *The End of History and the Last Man*. Palgrave Macmillan: Nova Iorque.

Gasset, Ortega (1966). *Meditaciones del Quijote*. In *Obras Completas de Ortega Y Gasset Tomo I (1902-1916)*. Revista de Occidente: Madrid.

Hatzopoulos, P., & Petito, F. (2003). *Religion In International Relations: The Return From Exile*. Nova Iorque: Palgrave Macmillan.

Huntington, S. (2009). *O Choque das Civilizações e a Mudança na Ordem Mundial*. Editora Gradiva: Lisboa.

Kepel, G. (1995). *La Revancha de Dios*. Madrid: Grupo Anaya.

Kissinger, Henry (2012). *Diplomacia*. Editora Saraiva: São Paulo.

- Kort, Michael (2008). *A Brief History of Russia*. Facts On File: Nova Iorque.
- Lacoste, Yves (2012). *Geography, Geopolitics and Geographical Reasoning*. *Heródote*, 3, pp. 14-44.
- Lara, António Sousa (2007). *Ciência Política: Estudo da Ordem e da Subversão*. Edições Almedina: Coimbra.
- \_\_\_\_\_. (2015). *Ciência Política: Estudo da Ordem e da Subversão (8ª Edição)*. ISCSP: Lisboa.
- Laurelle, M. (2006). Aleksandr Dugin: A Russian Version of the European Radical Right? *Kennan Institute Occasional Papers*, 294, pp. 1-26.
- \_\_\_\_\_. (2012). *Russian Eurasianism: an Ideology of Empire*. John Hopkins University Press: Baltimore
- Lieven, Dominic (2006). *The Cambridge History of Russia Volume 2. Imperial Russia: 1689 – 1917*. Cambridge University Press: Cambridge.
- Marsh, Christopher (2011). *Religion and the State in Russia and China: Suppression, Survival, and Revival*. Continuum International Publishing Group: Nova Iorque.
- Martinez, F. (2013). *Post-Socialist Modernity*. In Francisco Martínez & Klemen Slabina, *Playgrounds and Battlefields: Critical Perspectives of Social Engagement*. Tallinn University Press.
- Martins, Raúl François (1996). *Geopolítica e Geoestratégia: Para que São e Para que Servem*. *Nação e Defesa*, 78, pp. 21-78.
- Mavelli, L., & Petito, F (2014). *Towards a Postsecular International Politics: New Forms of Community, Identity, and Power*.
- McGuckin, John (2008). *The Orthodox Church: An Introduction to its history, doctrine, and spiritual cultural*. Blackwell Publishing: Oxfordshire.
- Michael, M. S., & Petito, F. (2009). *Civilizational Dialogue and World Order: The Other Politics of Culture, Religions and Civilizations in International Relations*. Nova Iorque: Palgrave Macmillan.
- Moreira, Adriano (1979). *Ciência Política*. Livraria Bertrand: Lisboa.
- Morgenthau, Hans (2003). *A Política Entre as Nações: A Luta pelo Poder e pela Paz*. Editora Universidade de Brasília: Brasília.
- Ostbo, Jardar. (2016). Securitizing “Spiritual-Moral Values” in Russia. *Post-Soviet Affairs*, 33:3, pp.200-216.
- Perrie, Maureen (2006). *The Cambridge History of Russia Volume 1. Imperial Russia: From Early Rus to 1689*. Cambridge University Press: Cambridge.

Petito, F. (2011). In Defence of Dialogue of Civilizations: With a Brief Illustration of the Diverging Agreement Between Edward Said and Louis Massignon. *Journal of International Studies*, 39, 3, pp. 759-779.

Sedgwick, M. (2004). *Against the Modern World: Traditionalism and the Secret Intellectual History of the Twentieth Century*. Oxford University Press: Oxfordshire

Sen, Amartya (2015). *Identidade e Violência*. Editora Iluminuras: São Paulo.

Shekhovtsov, A. (2008). *The Palingenetic Thrust of Russian Neo-Eurasianism: Ideas of Rebirth in Aleksandr Dugin's Worldview*. *Totalitarian Movements and Political Religions*, 9, 4, pp. 491-506.

Shlapentokh, D. (2014). *The Death of the Byzantine Empire and Construction of Historical/Political Identities in Late Putin Russia*. *Journal of Balkan and Near Eastern Studies*, 15, 1, pp. 69-96  
Soloviev, Alexander (1959). *Holy Russia: The History of a Religious-Social Idea*. Mouton & Co: Utrecht.

Suny, Ronald (2006). *The Cambridge History of Russia Volume 3. The Twentieth Century*. Cambridge University Press: Cambridge.

Tchantouridze, Lasha (2001). *In Search of Russia's Political Identity: A Review Essay*. *Perspectives*, 16, pp. 69-80.

Thomas, S. M. (2005). *The Global Resurgence of Religion and The Transformation of International Relations*. Palgrave Macmillan: Nova Iorque.

Tuathail, Gearóid Ó (1998). *Thinking Critically About Geopolitics*. In Gearóid Ó Tuathail, & Simon Dalby, & Paul Routledge. *The Geopolitics Reader*. Routledge: Nova Iorque.

Tucídides (1987). *História da Guerra do Peloponeso*. Editora Universidade de Brasília: Brasília. (Tradução: Mário da Gama Kury).

Umland, A. (2009). *Pathological Tendencies in Russian "Neo-Eurasianism": The Significance of the Rise of Aleksandr Dugin for the Interpretation of Public Life in Contemporary Russia*. *Russian Politics and Law*, 47, 1, pp. 76-89.

\_\_\_\_\_. (2016). *Alexander Dugin and Moscow's New Right Radical Intellectual Circles at the Start of Putin's Third Presidential Term 2012-2013: The Anti-Orange Committee, the Izborsk Club and the Florian Geyer Club in Their Political Context*. *Europolity*, 10, 2, pp. 7-31.

Verkhovsky, Alexander (2008) *Public Interactions between Orthodox Christian and Muslim Organisations at the Federal Level in Russia Today*. *Religion, State and Society*, 36:4, 379-392.

Wallerstein, Immanuel (1991). *The Politics of the World-Economy: The States, the Movements, and the Civilizations*. University of Cambridge: Nova Iorque.

Waltz, Kenneth (1979). *Theory of International Politics*. Addison-Wesley Publishing Company: Massachusetts.

Wendt, Alexander (1992). *Anarchy is What States Make of it: The Social Construction of Power Politics*. International Organization, 46, 2, pp. 391-425.

\_\_\_\_\_ (2004). *Social Theory of International Politics*. Cambridge University Press: New York.

## **Anexo I : Produções Monográficas de Alexander Dugin**

- 1) Os Caminhos do Absoluto (Пути абсолюта). (1990)
- 2) Conspirologia (Конспирология) (1992) reeditado em 2005
- 3) Teoria Hiperbórea (Гиперборейская теория) (1993)
- 4) Revolução Conservadora (Консервативная революция) (1994)
- 5) Os Templários do Proletariado (Тамплиеры Пролетариата) (1996)
- 6) Mistérios da Eurásia (Мистерии Евразии) (1996)
- 7) Metafísica das Boas Novas (Метафизика благой вести) (1996)
- 8) Fundamentos da Geopolítica (Основы Геополитики). (1997)
- 9) Pátria Absoluta (Абсолютная Родина) (1999)
- 10) Nosso Caminho (Наш Путь)(2002)
- 11) A Coisa Russa (Русская Вещь) (2001)
- 12) Evolução dos Fundamentos Paradigmáticos da Ciência (Эволюция парадигмальных оснований науки) Tese de doutoramento em Filosofia (2002)
- 13) Filosofia do Tradicionalismo (Философия Традиционализма) (2002)
- 14) Fundamentos da Eurásia (Основы Евразийства) (2002)
- 15) O Projeto Eurásia (Проект «Евразия») (2004)
- 16) Missão Euro-Asiática de Nursultan Nazarbayev («Евразийская миссия Нурсултана Назарбаева») (2004)
- 17) Filosofia da Política (Философия Политики) (2004)
- 18) Filosofia da Guerra (Философия Войны) (2004)
- 19) Cultura Pop e o Sinal dos Tempos (Поп-культура и знаки времени) (2005)
- 20) Ciências Sociais para os Cidadãos da Nova Rússia (Обществоведение для граждан Новой России) (2007)
- 21) Geopolítica Pós-Moderna (Геополитика Постмодерна) (2007)
- 22) Pós-Filosofia (Постфилософия) (2009)
- 23) O Sujeito Radical e Seu Duplo (Радикальный субъект и его дубль) (2009)
- 24) A Quarta Teoria Política (Четвёртая политическая теория) (2009)
- 25) Sociologia Estrutural (Структурная социология) (2010)
- 26) Logos e Mitos (Логос и мифос) (2010)

- 27) Crise: O Fim da Teoria Econômica (Кризис: Конец экономической теории) (2010)
  - 28) Martin Heidegger: A Filosofia do Outro Começo (Мартин Хайдеггер: философия другого Начала) (2010)
  - 29) Sociologia da Sociedade Russa: Rússia entre o Caos e o Logos (Социология русского общества. Россия между Хаосом и Логосом) (2010)
  - 30) Sociologia da Imaginação (Социология Воображения) (2010)
  - 31) Martin Heidegger: A Possibilidade da Filosofia Russa (Мартин Хайдеггер: возможность русской философии) (2011)
  - 32) Sociologia dos Processos Geopolíticos (Социология геополитических процессов) (2011)
  - 33) Geopolítica da Rússia (Геополитика России) (2012)
  - 34) Teoria do Mundo Multipolar (Теория многополярного мира) (2012)
  - 35) Em Busca do Logos Negro (поисках тёмного Логоса) (2013)
  - 36) Relações Internacionais: Paradigmas, Teoria e Sociologia (Международные отношения. Парадигмы, теория, социология) (2013)
  - 37) Os EUA e a Nova Ordem Mundial. Em Co-Autoria com Olavo de Carvalho (США и Новый Мировой Порядок. в соавторстве с Олаво де Карвальо) (2013)
  - 38) Noomaquia: Guerras da Mente. Três Logos: Apolo, Dionísio e Cibebe (Ноомахия: войны ума. Три Логоса: Аполлон, Дионис, Кибела) (2014)
  - 39) O Quarto Caminho (Четвертый Путь) (2014)
  - 40) Martin Heidegger: O Último deus. (Мартин Хайдеггер. Последний бог) (2014)
  - 41) Putin vs Putin: Vladimir Putin Viewed From the Right (2014)
  - 42) The Rise of the Fourth Political Theory: The Fourth Political Theory vol ii. (2017)
-